خلاصة الفكر الأوربي

سلسلة الينابيع

عبد الرحمن بدوي

ربيع الفكر اليوناني

الطبعة الثالثة

ملتزمة النشر والطبع

مكتبة النهضة المصرية

9 شارع عدلي باشا - القاهرة

مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر



ربيع الفكر اليونانى

خلاصة الفكر الأوربى

سلسلة الينابيع

عبد الرحمن بدوى

ربيع الفكر اليونانى

الناشر
مكتبة النهضة المصرية
٩ عدلى باشا — بمصر
١٩٤٣

مطبعة الاعتماد

فهرس الكتاب

تاريخ الفلسفة

الروح اليونانية

ربيع الفكر اليونانى

عصر التنوير

تصدير عام

هاهنا معبدُ الروح ، فطُوبى للداخلين ؛ وها هنا ميلادُ العقل ، فهلموا نحتفل به يا من بالعقل تؤمنون . هلُمُّوا ، فهنا ، وفى لحظة قُدُسيّة عالية ، اهتزت الروح الإنسانية لأوّل مرة هِزَّةَ الخلق ، فانتفض عنها جنينُ العقل ، وبالعقل كان الإنسان الأعلى .

هنا اجترأ الإنسان ، فنحّى الإلهىُّ نِقابَه ؛ وافترع السكونَ ، فانفضت منه أسرارُه ؛ واستشرف إلى عين الوجود ، فتجلّى فى نور الفجر .

هنا أنبياء العقل الأزلى الخالد ، أرسلهم فى ساعة السرور المقدس ، كى ينفخُوا فى الإنسان روح الحرية والنبل والقداسة ، روح الحق والخير والجمال .

أرأيت إليهم وقد أطلُّوا على سرِّ السرِّ من عَلْيائه ، وعلى جباههم مَسْحةٌ من البساطة المقدسة ، وفى عيونهم بَرَقانُ الدهشةِ الساذَجُ ، ومن نظراتهم إشعاعُ الطفولة الأبدية ! ها هم أولاء يتفرّسون كلمة اللغز ، ويتسمّعون إلى الصوت

الهاتف من أعماق الوجود ، فإذا برائدهم طاليسَ يصيح : إنه الوَحْدة ، فإليها يُرَدُّ كلٌّ تعدد . أجل أيها الرفيق ! هكذا يجيب انَكْسِيمَنْدريس ؛ ولكنه الوحدة اللامحدودة ، أو اللانهائى الواحد ، لأنه حىٌّ ثرىٌّ ، وليس لهذه الثروة حد ولا لتلك الحياة نهاية . ولكن اللانهائى خليط هائل ، فأين النظام ؟ هنا و يقول فيثاغورس : لا بد وأن يكون خاضعاً للعدد وقانون العدد ، حتى يكون ثمّ انسجام . ولكن إيجاد الانسجام من شأن العقل ، فليكن ثمة عقلٌ أو « لوغوس » ، يكون الناموسَ الأعلى الذى يجرى على أساسه التغيرُ فى الوجود ، التغيرُ الدائم ، لأن الوجود دائم السيلان ، كما يقول هرقليطس . الوجود دائم السيلان ! كلا إنك واهم ، بهذا يصرخ پرمنيدس ؛ ألا إن الوجود لَثابت ، لأن فى الثبات الكمال ، ولأن فى التغير العوَز والنقصان ؛ فعلُوًّا بالأبصار إلى ما فوق الظاهر والمحسوس ! ولكنَّ كليهما كان ينظر من جانب واحد ، ألا فلننظر من كل الأنحاء ، ولنُرْجِع الكونَ إلى أربع عناصر أزلية أبدية كافية وحدَها لتفسير كل موجود ، كما نصح أنباذوقليس ؛ أو إلى جواهر فَرْدة يسودها أشدُّ أنواع الاتفاق نُزّاء وتقلبا ، وتسلك سبيلَها فى كونٍ تحكمه الآلية المطلقة . وهنا يتمرد انكساغورس

على كل هذه الآلية والمادية اللاصقة بالتراب ، هاتفاً فى نشوة ووَجْد : بل يحكمه العقل .

ولكن « الانسان » قد ضاع خلال ضباب الموجود الواحد . فكان لابد أن يرتفع صوت يدوّى عالياً فى تمرد وحنَق : هذا هو الكون الأكبر ، فأين الكون الأصغر ؟ هذا هو الموجود الواحد ، فأين الانسان الفرد ؟ تنازعوا ماشاءت لكم نفوسُكم التنازعَ ، واختلفوا ما شاءت لكم أهواؤكم الاختلاف ، ولكنّ هناك فوق كل اختلاف وكل تنازع حقيقةً أولى ، هى الحقيقة الانسانية ، وقيماً علْيا ، هى القيم الانسانية الخالصة . فعليكم بها ، تكتشفوا أسراراً فوق كل الأسرار الكونية ، أسراراً تسود حياة المدينة ويعلو بها المضمونُ الروحىُّ للفرد.. إنهم يقولون : فى البدء كان الماء أو اللامحدود أو الهواء أو النار أو الجوهر الفرْد ، أما نحن ، معشر السوفسطائيين ، فنقول لكم : فى البدء كان الانسان .

هنا أزمة ؛ أزمة الانسان وقد اكتشف لأول مرةٍ نفسَه . والأزمة رمزٌ على حياة ، لأن الأزمة قلَق ، والقلق للوجود الحىّ ينْبوع . ولذا كانَ فى أزمة الإنسان هذه ، حياتُه وخلاصُه . فالآن ، لتخرجْ الروح اليونانية ، بل الروح الانسانية بأسرها ،

من ربيع نموها ، كى ترتفع الى صيفها وتمام نضجها لدى سقراط وأرسطو وخصوصا أفلاطون ؛ ولتتوقل سُلَّم السموّ الروحى حتى نهاية درجاته ، فقدهداها السوفسطائيون إلى الانسان ، قائلين : من هنا الطريق !

وهنا نحن أولاء نجدد اليومَ هذا النداء ، متوجّهين به إلى المؤمنين بالروح الجديدة لحضارة جديدة ، كى نثبّت الإنسانية فى عرشها من جديد ، فى العصر الذى سادت فيه الآلية ، فاختنق الانسان تحت نيرها الجبار الذى لا يرحم ؛ وكلنا أمل وثابٌ فى أننا سنستطيع ، نحن المؤمنين بهذه الروح من أبناء هذا الجيل ، أن نقيم ، إن عاجلاً أو آجلاً ، عالماً ممتازاً من القيم الروحية الانسانية العليا ؟

ديسمبر سنة ١٩٤٢   عبد الرحمن بدوى

تأريخ الفلسفة

التاريخ والفلسفة يبدوان لأول وهلة متناقضين متعارضين : لأن الفلسفة معناها الكشف عن الحقيقة ، والحقيقة معناها مطابقة الفكر للواقع ، فإما أن يكون الفكر مطابقا للواقع وحينئذ يسمى حقيقة ، أو لا يكون فلا يمكن أن يسمى حقيقة . فالحقيقة تقتضى الثبات ، مادامت هى فى جوهرها ليست غير مطابقة الفكر للواقع . بينما نشاهد من الناحية الأخرى أن التاريخ موضوعه التغير ، إذ لا يمكن أن يفهم بدون الزمان ، أو بعبارة أخرى ليس التاريخ غير سلسلة من الحوادث المتتابعة التى ترتبط أشد الارتباط .

كلا الموضوعين إذن مختلف : الفلسفة والتاريخ ، ما دام موضوع الحقيقة أو الفلسفة هو الثبات ، بينما موضوع التاريخ هو التطور والتغير والزمان . فهلا يمكن إذن أن لا يقوم للفلسفة تاريخ ، مادامت الفلسفة ليست حوادث ووقائع تقع فى زمان دون زمان ، وترتبط بظروف الزمان والمكان أشد الارتباط ؟ الواقع أن هذا القول لا يمكن أن يعد صحيحاً ، ولو أن الذين وقفوا هذا الموقف ، أى الذين أنكروا أن يكون للفلسفة تاريخ ، وأنكروا أن هناك شيئا اسمه الفلسفة بالمعنى الذى حددناه سابقا ، نقول إن هؤلاء قد جعلوا الموقف بالنسبة إلى تاريخ الفلسفة ينقسم قسمين : فإما أن يعتبر المرء أن هناك تاريخا ، وليس ثمة فلسفة ، أو أن يعتبر أن هناك فلسفة وليس ثمت تاريخ

لها . وقد قال بالرأى الأول ، وهو القائل بأنه ليس للفلسفة تاريخ ، هؤلاء الذين يريدون أن يجعلوا للفلسفة حقيقة ذاتية ويريدون أن يصرفوا النظر عما هناك من اختلاف بين المذاهب الفلسفية ، وهم فى نظرتهم هذه متأثرون بفكرة سابقة .

أما أصحاب الموقف الثانى فقد قالوا أن ليس ثمة حقيقة فى ذاتها ، وأن المذاهب متعارضة متناقضـــــه ، وعلى هذا لا يمكن أن نعتبر أن هناك فلسفة . وهؤلاء هم الشكاك الذين اتخذوا من تضارب المذاهب الفلسفية وتناقض الواحد مع الآخر وسيلة للحط من الفلسفة ، وإنكار المعرفة إنكاراً تاماً أو شبه تام . وهناك موقف وسط بين هذين الموقفين ، وهو الموقف الذى يصرف النظر عن الحقيقة ولا يحكم عليها ، سواء أكانت هى فى ذاتها حقيقة أو غير حقيقة ، ومن هنا يحاول أصحابه الوصف دون الحكم — أى أن أبحاثهم اذن وصفية لا تقويمية ، — وهؤلاء هم مؤرخو الفلسفة بالمعنى البدائى لكلمة تاريخ الفلسفة . ونحن نجد فى العصور القديمة ثلاثة من المؤرخين يمثلون هذه النزعات الثلاث : فيمثل النزعة التاريخية الوصفية ذيوجانس اللائرسى ، ويمثل النزعة الثانية سكستوس إمبريكوس وهى نزعة الشكاك ، ويمثل النزعة الثالثة استوبيه ، وهى النزعة الفلسفية التى تنظر إلى الفلسفة دون اعتبار لتاريخ الفلسفة . وفى العصر الحديث نشاهد أن هذه النزعات يمثلها على التوالى امستانلى ، وبيير بيل ، ثم يعقوب بروكر (١) .

والنتيجة التى نستخلصها من هذا كله ، هى أن الفلسفة لا يمكن أن يكون لها تاريخ بمعنى الكلمة ، لأن الجمع بين الفلسفة والتاريخ ليس بمستطاع ، بل يمكن إنشاء تاريخ فحسب ، أو فلسفة فحسب .

ولكن الواقع ، على الرغم من هذا كله ، أن للفلسفة تاريخاً . إذ أنه حتى لو سلمنا بأن الحقيقة الموضوعية واحدة لا تتغير مطلقاً فان الكشف عن هذه الحقيقة لا يمكن أن يقوم به إنسان دفعة واحدة ، بل لابد لروح الانسانية من أن تسلك طريقاً شاقاً طويلا حتى تكشف عن الحقيقة وتجليها ، وهذا لا يكون إلا بالاقتراب من موضوعها الحقيقى شيئاً فشيئاً . فهناك إذن عملية تكوين . وهذه ستكون موضوعا لتاريخ الفلسفة ، لأن هذا التكوين لابد أن يتم فى الزمان ، فيمكن بالتالى أن يكون له تاريخ . ومثال هذا ما نراه فى علم كعلم الفلك ، فان قوانين الأجرام السماوية ثابتة لا تتغير ، أما علم الفلك نفسه ، أى ما ندرك من هذه القوانين ، لم يتم دفعة واحدة ، بل قامت عدة محاولات ، وكانت هذه المحاولات مشروطة بشروط البيئة ودرجة الثقافة التى نشأت فيها ، والنظرات الخاطئة فيها قد استمرت طويلا ، حتى جاءت مكانها نظرات جديدة نعدها اليوم صحيحة صائبة ، ولعلها ألا تكون كذلك فى المستقبل . ومعنى هذا أنه على الرغم من أن موضوع علم الفلك ثابت ، إلا أننا اضطررنا أولا إلى القول بنظام بطليموس ، ولم نزل على رأيه ، حتى جاء كوپرنيكوس فى القرن السادس عشر ثم جليليو ، فرفضناه .

فهنالك إذن ، حتى من ناحيه اعتبارنا أن موضوع الفلسفة ثابت ، ما يلزمنا القول بأن ثمة للفلسفة تاريخاً .

ولكن هل هذا صحيح ؟ أى هل موضوع الفلسفة ثابت ؟ الواقع أن لا ، وذلك لأن العالم الخارجى — كما انتهى إلى إثبات ذلك كَنْت — لا يوجد إلا لأن الروح الانسانية أو العقل الانسانى قد أنشأه ، أى أنه ليس ثمة حقيقة خارجية موضوعية ، بل الحقائق قائمة على الروح الانسانى . وعلى هذا فانه لما كانت الروح الانسانية حية ، أى أنها روح متطورة عرضة للنمو أولا ، والازدهار ثانياً ، والانحلال ثالثاً ، وللفناء أخيراً ، فانها متغيرة . فالحقائق التى تنتجها متغيرة بتغيرها ، والنتيجة إذن هى أن موضوع الفلسفة متغير .

والواقع أننا لو أخذنا بهذه النظرة إلى الروح الانسانية ، فقلنا ، كما يقول هيجل — من أن الروح هى التاريخ نفسه أو أن التاريخ ليس إلا الروح أو الفكرة المطلقة وهى تعرض نفسها على مر الزمان فى العلم والفن والدين والفلسفة والقانون — إذا قلنا بما يقول به هيجل ، فان معنى هذا أن الروح متغيرة ؛ ومن حيث أن الفلسفة فى نظره هو ، وفى نظر المثاليين جميعاً ، هى إدراك الروح لذاتها فى تطورها ، فان الفلسفة وتاريخ الفلسفة تبعاً لهذه النظرة شىء واحد .

تلك هى نظرة هيجل ورجال المدرسة الهيجلية إلى تاريخ الفلسفة . وإنا لنجد هذه النظرة قد ظهرت بوضوح عند كونو فشر

فى مقدمته لكتابه الضخم فى « تاريخ الفلسفة الحديثة »[٢].
والنتيجة التى ينتهى اليها فى هذه المقدمة، هى أن الروح الانسانية متطورة، وأن إدراكها لهذا التطور هو الفلسفة، فالفلسفة اذن لا يمكن أن تفهم منفصلة عن تطور الروح؛ وبالتالى تختلف النظرات الفلسفية، سواء من ناحيتى الزمان والمكان، تبعاً للدرجة التى وصلت اليها هذه الروح الانسانية فى تطورها. ومعنى هذا، فى نهاية الأمر، أن الفلسفة ليست فى الواقع غير تاريخ الفلسفة.

وهنا يقوم اعتراض شديد على النظرة الى الفلسفة وتاريخها على هذا النحو، فنجد رجلاً مثل ديكارت ينادى بأنه إذا كان لا بد من قيام فلسفة، فلن يكون ذلك إلا بأن نضرب بكل الماضى عُرْض الحائط، وأن نصرف النظر نهائياً عن كل ما قاله الأقدمون، أو، على حد تعبيره، أن نتحلل من كل الأفكار التى ورثناها وأن نبدأ من جديد بإقامة مذهب فلسفى. ثم نجد رأياً آخر لأمرسون يقول فيه على لسان الطبيعة: أيها الانسان! إن العالم أمامك جديد، وهو جديد فى كل لحظة، فلا تتعلق بشىء مما عرفته فى الماضى، بل عليك أن تبدأ كل شىء من جديد[٣].

ولكن ديكارت فى هذا، هو وإمرسون وغيره من الفلاسفة، مخطئون. لأن ديكارت نفسه لم يُقِمْ مذهبه إلا على أساس ما فعلته المذاهب السابقة، وعلى الأقل بوقوفه موقفاً متعارضاً وإياها. وعلى هذا، فاذا لاحظنا أن فى تطور التاريخ فترات، تظهر كنقط انحراف فجائى سريع، فليس لنا أن نستنتج من هذا

أن هناك تحولا سريعاً . إنما نقط التحول ليست غير رد فعل تقوم به النفس الانسانية حينما تشعر بأنها يئست ، أو على الأقل قد شبعت ، من كل ما عرفته حتى الآن . فهى تعبير عن حالة نفسية تشعر فيها النفس الانسانية بأن المعتقدات التى قد وجدتها أمامها لم تعد تشبع نزعاتها ، ولم تعد قادرة على أن تكون مستجيبة لهذا النداء الجديد الذى تشعر به روح العصر الجديدة حينما تبـدأ يقظتها . فهذه الأدوار التى يخيل فيها إلى المرء أن الروح الانسانية قد اتجهت اتجاهاً جديداً وتنكرت للماضى ، لابد مع ذلك أن تكون على اتصال وثيق بالماضى وبروح الماضى . فنراها فى البدء تثور ثورة عنيفة على هذا الماضى من أجل أن تؤكد كيانها بازائه ، ثم يستمر هذا التضاد بين الروح الجديدة والروح القديمة فى ازدياد شيئاً فشيئاً ، ولكنه مع ذلك لا يستطيع أن يقطع الصلة بهذا الماضي .

ثم هناك اعتبار آخر : وذلك أن من بين الحجج التى يبديها أنصار التنكر للماضى من أمثال ديكارت ، أن ليس فى الماضى شىء مفيد أو جديد ، وأنه لا يصلح أن يكون مراناً للروح الفلسفية ولا دافعاً لها فى طريق البحث : ولكن هذا الرأى ، أو هذه الحجة ، لا تقوم أيضاً على أساس صحيح ، لأن النظرة فى المذاهب الفلسفية السابقة من شأنها أن ترسم للانسان الحدود التى يستطيع فى داخلها أن يسير ، وأن تبين له المشاكل التى يجب عليه أن يحلها ، إن لم تكن قد حلت من قبل ، أو أن يكمل حلها إن كان قد تم منها قَبْلُ شىءٌ .

ومن شأن التاريخ أيضاً ، وتاريخ الفلسفة بوجه خاص ، أن

يزيل عن الانسان فكرة التعصب للرأى ، أو ما يسمونه باسم التزمت والحتمية . وعلى هذا ، نستطيع أن نقول ، تبعاً لكل ماقلناه حتى الآن ، إن هناك تاريخاً للفلسفة . أولا ، وأن هذا التاريخ مفيد ثانياً ، فاذا انتهينا من هذا ، بدأت أمامنا مشاكل جديدة : إذ كيف نستطيع أن نقوم بكتابة هذا التاريخ ، وما هى الأسس التى يبنى عليها ، وما هو المنهج الذى يجب على مؤرخ الفلسفة أن يسير عليه ، وما هى القوانين العامة التى يستطيع أن يستهديها خلال بحثه فى هذا التاريخ ؟

كل هذه المشاكل تنحل إلى مشاكل ثلاث رئيسية هى :

أولا : مشكلة نشأة الفلسفة ، أى ما هو التاريخ الذى نستطيع أن نقول عنده إن الفلسفة قد وجدت بالفعل ، ومنه نستطيع بعدئذ أن نبدأ البحث فى تاريخ الفلسفة .

ثانياً : مشكلة حدود الفلسفة ، أى إلى أى حد نستطيع أن نقول إن ثمت تاريخاً للفلسفة ، وإن هذا التاريخ مستقل عن بقية العلوم الروحية . أى : ما هى الفلسفة أولا ، وثانياً ما هى الصلة بين الفلسفة (على النحو الذى نحدده) وبين بقية العلوم الأخرى ، وهل يمكن للفلسفة أن تفهم مستقلة عن بقية مرافق الحياة الروحية ؟

ثالثاً : هل هناك قانون خاص تسير عليه المذاهب الفلسفية فى تطورها ؟ وإذا كان هناك مثل هذا القانون ، فما هو ، وما هو المنحنى الذى ترسمه المذاهب الفلسفية فى ظهورها على مدى التاريخ ؟ هل المذاهب الفلسفية تنحل كلها إلى مذهب واحد ، وليست

المذاهب التالية غير تكرار لهذا المذهب الأول ، أو أن كل مذهب جديد هو جديد بمعنى الكلمة ، لا صلة له بما تقدمه من مذاهب ؟ ثم إذا كان ثمت صلة بين المذاهب المختلفة التى تظهر على مدى التاريخ ، فهل هى صلة تقدم أو صلة تأخر ، أو هل هى صلة دورات مقفلة ، ولكل دورة من هذه الدورات قانونها الخاص ، الذى تسير عليه ؟

تلك هى المشاكل الثلاث التى تعترض مؤرخ الفلسفة حينما يبحث لأول مرة فى تاريخها ، فلنبدأ الآن بالتحدث عن كل مشكلة من هذه المشاكل على حدة .

المشكلة الأولى : اختلف المؤرخون من قديم الزمان فى بدء تاريخ الفلسفة ، أى فى النقطة التى ابتدأ عندها تكوين الفلسفة . فقال أرسطو : إن الفلسفة لا تبدأ إلا من القرن السادس قبل الميلاد على يد طاليس الملطى . وقال ذيوجانس اللائرسى إن أول فلسفة قامت عند الشرقيين والمصريين . فنحن هنا إذن بإزاء رأيين متعارضين ، أخذ الأول منهما مركز السيادة طوال العصور واستمر حتى نهاية القرن التاسع عشر وابتداء القرن العشرين ، حينما جاءت بحوث جديدة زعزعت بعض الشىء من هذا الرأى .

فالبحوث التى قام بها المستشرقون قد كشفت فى السنوات الأخيرة عن وجود حضارة شرقية بابلية زاهرة . ونحن نجد فى إحدى القصائد التى بقيت لنا من نتاج هذه الحضارة ، قصيدةً تسمى

قصيدة «الخلق» (٤) ، وفى هذه القصيدة نجد كلاماً عن بدء العالم ، يشبه ، فى ظاهره ، كلام طاليس . إذ يقول صاحب هذه القصيدة ، إنه قبل أن يكون للسماء اسم ، وقبل أن يكون للارض اسم ، كانت الأشياء كلها مختلطة فى الماء . فهذا الكلام يشبه كثيراً ما قاله طاليس. مما دعا هؤلاء المؤرخون إلى القول بأن الفلسفة قد نشأت فى بلاد العراق بين النهرين . ولكن لنا على أقوالهم هذه تحفظات كثيرة سنذكرها بالتفصيل فيما بعد عند كلامنا عن الصلة بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الشرقية ، وثانياً عند كلامنا عن طاليس ، حيث نرى أن المهم فى قول طاليس ، ليس هو أن الأصل أو أن الأشياء كانت فى البدء عبارة عن ماء ، وإنما المهم هو أنه قال إن «كل» الأشياء ترجع إلى الماء ، أى أنه قال ، لأول مرة ، بأن العالم «كله» يرجع إلى عنصر واحد . فهذا القول بأن العالم وحدة ، وبأن ثمت عنصراً واحداً هو الذى تطور عنه كل الكون ، هذا القول وحده ، هو الذى يدعونا إلى القول بأن طاليس أول فيلسوف . وليس يهمنا بعد كثيراً أن يكون قد قال إن كل الأشياء كانت فى الأصل ماء أو غير ماء .

وهم يسوقون دليلا آخر ، تأييداً لهذا الرأى ، ونعنى به الرأى القائل بأن الفلسفة يجب أن تبدأ بالتفكير الشرقى السابق على التفكير اليونانى ، فنرى رجلا مثل جاستون مِلْيو يكتب فى سنة ١٩١٠ فى كتابه « دراسات جديدة فى تاريخ الفكر العلمى» قائلا : إن البحث فى تاريخ العلوم الرياضية بوجه عام يظهرنا على أن

الرياضيات كانت عند المصريين والشرقيين قد وصلت إلى درجة عليا من التطور (٥) وهذا الرأى نستطيع أن نرد عليه أيضاً بما رددنا به على الحجة السابقة من قبل ، فنقول : أجل إن الرياضيات كانت عند المصريين مماثلة فى نتائجها للرياضيات عند اليونانيين بل ربما كانت تفوقها ، ولكن المهم فى هذا ليس فى النتائج ، بل فى طبيعة الرياضيات عند كل من اليونانيين والمصريين . فالرياضيات كانت عند المصريين ، كما كانت عند البابليين والأشوريين ، تجريبية صرفة ، أى أنهم حينما كانوا يريدون مثلا أن يضربوا عدداً ما فى العدد ٣ ، كانوا يضيفون الضارب إلى ضعف المضروب فيه ، فلم يكونوا يعرفون إذن نظرية الضرب ، بل كانوا يستخلصون النتائج بطريقة عملية دون أن يعرفوا الأساس النظرى الذى تقوم عليه عمليـــة حسابية ما . ولهذا نرى أحد الشراح على محاورة «خرميدس» لأفلاطون يفرق بين نوعين من الحساب : بين حساب هو فن الحساب ، وبين الحساب النظرى . فالمصريون اذن لم يكن لديهم إلا الحساب العملى أو فن الحساب ، بينما كان لدى اليونان ، إلى جانب هذا ، علم الحساب أى الحساب النظرى .

وكذلك الحال بالنسبة إلى الهندسة . فلقد كان المصريون يعرفون حقاً نظرية المثلث القائم الزاوية ، وأنه بنسبة ٣ : ٤ : ٥ ؛ وكانوا يستخدمون هذه النظرية فى مساحة الأراضى ، ويقومون بهذه المساحة كل عام بعد أن ينزاح ماء فيضان النيل عن الأراضى ، لكى يعرفوا تقسيم الأرض قبل أن يغمرها ماء النهر . بيد أنهم لم

يكونوا قادرين على إثبات هذه النظرية التى نسبت فيما بعد إلى فيثاغورس . ولقد عرف المصريون أيضاً ما عرفه فيثاغورس من أن : مجموع الأعداد الصحيحة المتتالية = حاصل ضرب العدد الأخير فى العدد الأخير + ١ . فهذه الصيغة الرياضية كان المصريون يعرفونها ، لا فى وضعها هذا ، وإنما بالتجربة وفى التجربة فحسب . ومن هذا يتبين الخلاف الهائل بين الرياضيات عند المصريين — وعند الشرقيين بوجه عام — وبينها عند اليونانيين . وفى هذا الفارق ، الذى يقوم على أساس أن اليونان اكتشفوا النظرية بينما المصريون لم يستطيعوا أن يعرفوا إلا النتيجة فقط (دون النظرية) ، نقول إن فى هذا الاختلاف يقوم الفارق بين الفكر الفلسفى النظرى ، والفكر غير الفلسفى ، الذى هو فكر عملى صرف (٦) .

وثمت حجة ثالثة ، يسوقها أيضاً أنصار الرأى القائل بأن أول بدء الفلسفة كان عند الشرقيين ، مؤداها أنه قد ورد فى كلام من سبق سقراط من الفلاسفة ، كلام وألفاظ موضعها الفكر الأسطورى ، مثل لفظة قَدَر وعدالة وغيرها . فمثل هذه الألفاظ ترد وتلعب دوراً خطيراً فى الفكر الفلسفى والفكر الأسطورى معاً . كما أن من الممكن أن نرد بعض أنواع ذلك الفكر السابق على سقراط إلى ذلك النوع من التفكير الذى يسميه كاسيرر بالفكر الشكلى التركيبى (٧) ، فى مقابل الفكر العلمى القائم على قانون العِلّية ، أى ربط الأشياء بعضها ببعض على أساس العلة والمعلول . وهذه النزعة إلى الربط بين

الفكر الفلسفى والعقلية البدائية قد لقيت رواجاً عظيما بفضل الاجتماعيين المحدثين، وبخاصة الفرنسيين منهم أمثال ليفى بريل . ولكن هذه النزعة قد أصبح مقضياً عليها الآن تقريباً ولم يعد لها كثير من الأنصار . ومن ردودنا هذه ننتهى إلى النتيجة التالية : وهى أن بدء الفلسفة لا يمكن أن نضعه فى الفكر الشرقى . وإنما يجب أن يكون هذا البدء فى القرن السادس (ق . م) عند اليونانيين . وبهذا نكون قد رجحنا رأى أرسطو على المحاولات الحديثة التى قامت من أجل النَّيْل من هذا الرأى واعتبار الفكر الشرقى هو مرجع الفكر الفلسفى . وعلى كل حال سنتناول مسألة الصلة بين الفكر اليونانى والفكر الشرقى فيما بعد بالتفصيل .

وننتقل من هذا إلى الكلام عن حدود الفلسفة : هل نحدها بالغرب أو نجعل هناك مكاناً للفكر الشرقى ؟ فلقد كانت هناك عدة صلات بين اليونانيين وبين الشرقيين خصوصاً ابتداء من حكم الاسكندر حتى نهاية الحروب الصليبية . ثم إنا نجد تشابها كبيراً بين كثير من المذاهب الهندية وبعض المذاهب اليونانية . ومن حيث أننا لا نستطيع تعرف تاريخ هذه الكتب بالدقة وتحديد الزمن الذى وضعت فيه ، فاننا لا يمكننا أن نعرف إن كان الفكر الهندى هو الذى أثر فى الفكر اليونانى ، أم أن العكس هو الصحيح. وإننا لنجد فى العصور الوسطى أنه قامت فى الشرق فلسفة كانت فى الواقع صورة أخرى ، مشوّهة بعض الشىء ، للفلسفة اليونانية ونعنى بها الفلسفة الاسلامية . وهذه الفلسفة الاسلامية قد أثرت

بدورها وانتقلت إلى الأوروبيين . ومعنى هذا أنه كانت هناك ثمة صلات بين الشرق والغرب لا نستطيع أن ننكرها ، وعلى كل حال فان الفلسفة الاسلامية تحتل مكاناً ضخماً فى دراستنا غالبا ، نظراً لاعتبارنا شرقيين تقريباً ، ومسلمين غالباً ، وبالتالى فنحن مضطرون إلى أن نفسح لهـا مجالا كبيراً فى دراستنا لتاريخ الفلسفة .

المشكلة الثانية : إلى أى حد نستطيع أن نعتبر أن للفلسفة تاريخاً مستقلا عن بقية العلوم الأخرى ؟ هل نستطيع أن نفصل بين الفلسفة وبين الدين والفن والعلم والسياسة التى وجدت فى نفس العصر الذى وجد فيه هذا المذهب الفلسفى أو ذاك ؟ وهل تاريخ الفلسفة عرض للافكار والنظريات الفلسفية فحسب ، دون اعتبار ما للوسط الذى نشأت فيه والبيئة التى خرجت منها ؟ نظن أن لا . أولا : لأن الفلاسفة لا يمكن أن يفهم مذهب الواحد منهم إلا إذا ربطناه بالمركز العام الذى يشغله والاتجاه الذى يتجهه فى تفكيره العام . فلم يكن الفلاسفة جميعاً محترفين للفلسفة فحسب : إذ كان منهم المشتغلون بالاصلاح الاجتماعى مثل أوجست كونت ، والمشتغلون بالسياسة مثل ڤولتير ، والذين امتهنوا المهن الفنية أمثال هربرت اسبنسر الذى كان مهندساً اشترك فى إنشاء أول سكة حديدية فى انجلترا . وكان منهم كذلك من كان فيلسوفاً خالصاً ، تفرغ للفلسفة والتفكير الفلسفى فحسب ، مثل كَنْت وديكارت . ثانياً : ومن ناحية أخرى ، اختلف الغرض الذى من

أجله طُـلِبت الفلسفة : فلقد كان الرومانى مثلا يطلب من الفيلسوف أن يكون موجها لضميره ، بينما كان البابوات فى القرن الثالث عشر الميلادى، أمثال أنوسنت الثالث وجريجورى التاسع واربان الرابع ، يطلبون من الفلسفة أن تقوم بالدفاع عن العقائد المسيحية ضد الفلسفة الاسلامية التى غزت الغرب فى ذلك الحين ، كما كانت الحال فى جامعة باريس التى أنشئت فى القرن الثالث عشر ، وصدق على لوائحها البابا سنة ١٢١٥ . ونحن نجد فى القرن الثامن عشر أن المفكرين من رجال الانسكلوپديا ، كانوا يطالبون الفلسفة بأن تكون محرِّرة للعقول من ربقة التقاليد والعقائد الموروثة

وهنا يقال إن الفلسفة لا صلة لها بهذا كله . وإنما الفلسفة هى البحث النظرى الصرف الذى يتجه إلى الكشف عن الحقيقة وحدها ، بصرف النظر عن الملابسات الخاصة المتوقفة على الزمان والمكان . فتاريخ الفلسفة ، هو كما يرى كَـنْـت ، تاريخ العقل الخالص أو المجرد .

بيد أن لهذا عيوبه أيضاً . لأننا إذا أخذنا بذلك الرأى اضطررنا إلى أن نطرد من حظيرة الفلسفة ، مذاهبَ كثيرة تقول بالوجدان والعاطفة ، ومعنى هذا طرد مقدار كبير من المذاهب الفلسفية الرئيسية . ويجب أن نلاحظ أن كل مذهب من مذاهب الفلسفة يعتمد على الروح التى قيل فيها : فالقول الواحد يفهم على أنحاء مختلفة وأوجه كثيرة شديدة الاختلاف ، تبعاً للمفكر القائل

بهذا القول . ولنأخذ مثلا العبارة المشهورة : « اعرف نفسك بنفسك » ، فنجد أنها تختلف عند سقراط عنها لدى القديس أوغسطين : فهى عند سقراط أن يحلل الانسان العقائد التى يعج بها ذهنه ، وأن يكتشف بنفسه الحقيقة التى فى داخل نفسه ؛ وهى عند القديس المسيحى أوغسطين تعنى أن يكتشف الانسان فى نفسه الثالوث الذى مَثَّله الله فى الانسان باعتبار أن الانسان — فى نظر المسيحية — صورة لله . فالاختلاف الذى نلحظه بين المعنيين (فى تفسير كل من القديس أوغسطين وسقراط لهذه العبارة التى أوردناها) راجع إلى طبيعة كل مفكر . إذ كان سقراط فيلسوفا خالصاً ، بينما كان القديس أوغسطين رجلا لاهوتياً.

وثمت مسألة أخرى وتلك هى ما يسميه برييه فى كتابه «تاريخ الفلسفة» (٨) : اختلاف مستوى المذاهب . فمثلا فى مشكلة العقل والنقل نجد أن الشىء الواحد كان يعتبر فى عصر من العصور تابعاً لميدان الايمان — أو النقل — ، بينما يعتبر هذا الشىء نفسه فى عصر آخر تابعاً لميدان العقل . فنرى مثلا أن فكرة لامادية الروح هى فكرة عقلية فى نظر ديكارت ، بينما نجدها من بعد فى نظر لوك عقيدة دينية ولا يمكن أن تكون عقيدة عقلية . والحياة السعيدة أو حياة النعيم هى فى نظر رجال الدين ، فكرة دينية فى أصلها ، ولكنها أصبحت فيما بعد على يد رجل فيلسوف هو اسپينوزا ، فكرة عقلية ، بل ه رياضية ، برهن عليها اسپينوزا بطريقته الرياضية فى إثبات الحقائق الميتافيزيقية .

ومعنى هذا أن الفلسفة لا يمكن أن تنفصل ، أولاً عن الأشخاص الذين انتجوها ، وثانياً عن الروح التى سادت العصر والنظرة التى نظر بها العصر إلى الفلسفة ، وثالثا عما هنالك من نسبية فى تقدير الصلة بين الفلسفة والعلوم : فليس هناك حدود ثابتة بين الفلسفة والعلم أو بين الفلسفة والفن ، أو بينهما وبين الدين والسياسة ؛ وإنما هذه حدود مختلطة ، تارة تضيق وتارة تتسع .

ولهذا نجد خلال تاريخ الفلسفة اختلافا فى الصلة بين الفلسفة وبقية مرافق الحياة الروحية ، ففى العصور القديمة اليونانية كان العلم داخلا ضمن نطاق الفلسفة ولم يكن هناك أى فاصل بين الاثنين . ثم ما لبثت حدود الفلسفة أن ضاقت ، وبدأ العلم ينفصل عنها شيئاً فشيئاً ، حتى إذا ماجاء العصر الأخير من عصور الفلسفة اليونانية ، كاد الاستقلال بين الاثنين أن يكون تام . ثم بدأت صلة جديدة بين الفلسفة والدين ، وازدادت هذه الصلة طوال العصور الوسطى ، رويداً رويداً ، حتى خضعت الفلسفة للدين خضوعا تاماً فى القرن الثالث عشر الميلادى ، وهو ما كان يعبر عنه بالعبارة اللاتينية **philosophia ancilla theologiae** . ثم جاء العصر الحديث ، فانفصل العلم عن الفلسفة نهائياً ، وانفصلت الفلسفة عن الدين كذلك ، وكان هذا فى آخر القرن الثامن عشر . بيد أن العلم قد عاد فأثر فى الفلسفة ، وأخذ أثره يعظم شيئاً فشيئاً طوال القرن التاسع عشر ، حتى جاءت موجة من الموجات الشائعة فى تاريخ الفكر كادت تزيل الفلسفة

نهائيا ، وكان ذلك فى أواخر القرن التاسع عشر ومستهل القرن العشرين . وتوقف وجود الفلسفة على العلم ، أى أنه لم يعد للفلسفة وجود إلا فى داخل العلم . وبعد الحرب الماضية استقلت الفلسفة عن العلم من جديد ، وأصبح لها وجود ذاتى . وصار تاريخها مستقلا قائماً بذاته .

هذه النظرة العاجلة إلى تطور الصلة بين الفلسفة وبين بقية مرافق الحياة الروحية ، تدلنا على أن الحدود التى يجب علينا أن نضعها لتاريخ الفلسفة ، ليست حدوداً ثابتة ، نستطيع أن نضعها مرة واحدة وكفى ، بل لابد لنا أن ننظر إلى هذه الحدود باعتبارها متغيرة حسب الزمان والمكان ، وحسب الملابسات الخاصة بكل فيلسوف على حدة .

تاريخ تاريخ الفلسفة

— ١ —

هل للفلسفة قانون عام تسير المذاهب الفلسفية عليه ، أم أن هذه المذاهب تتتابع وتتدافع الواحد منها بعد الآخر ، دون أن يكون ثمة قانون يربط هذا التطور ، ودون أن تكون هناك صلة ضرورية بين وجود هذا المذهب أو ذاك الآخر ، فى هذا العصر دون العصر الآخر ؟

الواقع أن النظرة إلى تاريخ الفلسفة — باعتباره تاريخاً عاماً يسلك سبيلا واحدة نستطيع أن نتبينها — نظرة حديثة كانت نتيجة للمذاهب التى أتت فى أواخر القرن الثامن عشر ، وأوائل القرن التاسع عشر ، والتى كانت تقول بالتقدم المستمر فى الزمان اللانهائى للروح الانسانية . ومن أشهر ممثلى هذا الرأى — كما سترى بعد حين — أوجست كونت ، ثم هيجل ، وبخاصة هذا الأخير ، الذى كان يرى أن الروح المطلقة هى التاريخ نفسه وهو يعرض نفسه بنفسه ، أى أنه لكى نفهم الوجود لابد لنا أن نفهم تاريخ الوجود ، لأن هذا التاريخ هو هذه الروح نفسها .

أما قبل ذلك ، فلم يكن النظر إلى تاريخ الفلسفة على هذا النحو ، بل كان مغايراً تماماً . وذلك لأن البحث فى تاريخ الفلسفة قد بدأ بشكل واضح فى عصر النهضة ، وكان ذلك نتيجة لاكتشاف

المؤلفات القديمة التى كتبت فى تاريخ الفلسفة ، وهذه المؤلفات القديمة كانت عبارة عن مجموعة أقوال وإشارات وتلميحات إلى المذاهب الفلسفية عند اليونان والرومان . وأكبر الرجال الذين كتبوا كتباً من هذا النوع هم : أولا فلوطرخس الذى كتب كتاباً عن « أقوال الفلاسفة » ، ثم القديس كليمانس الاسكندرى صاحب كتاب « الأمشاج » ، واستوبيه ، وأخيراً وقبل الكل : ذيوجانس اللائرسى ، صاحب كتاب « حياة الفلاسفة » وهوعبارة عن مجموعة مختلطة أشد الاختلاط من الأقاويل والمقتبسات والحكم عن حياة الفلاسفة ، وكان هذا الكتاب المرجع الرئيسى لتاريخ الفلسفة فى بدء عصر النهضة ، وما زال حتى اليوم مرجعاً من أهم المراجع التى نرجع إليها فى تاريخ الفلسفة اليونانية ؛ وسنتحدث عنه عند الكلام عن مصادر الفلسفة اليونانية .

أول ما كتب فى تاريخ الفلسفة فى العصر الحديث ، كان على طريقة هذه الكتب التى ذكرناها ، ومثال هذا ما فعله بورليوس فى كتابه عن « حيـاة الفلاسفة » (نورمبرج ، سنة ١٤٧٧) ، فان بورليوس فى هذا الكتاب قد جمع أو اختار طائفـة من الأقوال القديمة عن فلاسفة اليونان الأقدمين وبعض النوادر التى ذكرت عن حياة هؤلاء الفلاسفة دون أن يجعل هنـاك مذاهب مختلفة ، ودون أن ينظر إلى تاريخ الفلسفة باعتباره وحدة . ولم يكن لدى رجال عصر النهضة شىء من الكتب التى كتبت عن تاريخ الفلسفة فى العصور الوسطى ؛ وإنما وقفت هذه المراجع عند القرن الأول

أو الثانى الميلادى ، فلم يكن من المتيسر إذن أن يتبين الانسان الصلة بين هذه الفلسفة القديمة التى تقدمها لنا هذه المراجع ، و بين الفلسفة المسيحية التى ظهرت فى العصور الوسطى . ومن هنا أيضاً كان من الصعب أن يتبين الانسان أن هناك استمراراً لتاريخ الفلسفة وتطوراً للمذاهب الفلسفية الواحد تلو الآخر . ومع ذلك فقد بدأ بعض الكتاب ، مثل لونوا ، يكتب عن تاريخ الفلسفة فى العصور الوسطى ، وذلك فى كتابه الذى يعرف باسم : « المدارس المشهورة قبل وبعد شرلمان [٩] » .

وهذه النظرة التى حددت النظر إلى تاريخ الفلسفة إبان ذلك العصر ، قد عبر عنها بيكون أوضح تعبير فى كتابه عن « مكانة وتقدم العلوم » حيث قال إن تاريخ الفلسفة جزء من التاريخ العام الأدبى ، وهذا التاريخ يبحث فى المذاهب والشيع المختلفة والأراء المتعارضة التى ظهرت على مر عصور الفلسفة ، فكأن تاريخ الفلسفة إذن هو تاريخ تتابع وتنازع الشيع المختلفة .

فاذا بحثنا الآن فى الطريقة التى كان يسير عليها رجال عصر النهضة فى نظرتهم إلى تاريخ الفلسفة ، نجد أولا أن الاتجاه الأول كان هو الميل إلى الكتابة عن تاريخ فرقة من الفرق ، لأن الكاتب لهذا التاريخ يؤمن بهذا المذهب . ومعنى هذا أن كل تاريخ هو تاريخ للشيعة ، وأن كل مؤرخ متشيع للشيعة التى يكتب عنها . فنرى مَرْسيليو فِتشينو [١٠] يكتب عن الأفلاطونية وبخاصة الأفلاطونية المُحْدَثة ، فى كتابه : « الالهيات الأفلاطونية » ، وذلك

لأنه كان من أنصار الأفلاطونية ، وقد حاول أن ينشىء أكاديمية على نمط أكاديمية أفلاطون . ثم يوستس لپسيوس (١١) يكتب عن تاريخ الرواقية ، ثم بريجارد (١٢) يكتب عن تاريخ الفلاسفة السابقين على سقراط ، وأخيراً نجد جسندى يكتب عن حياة أبيقور ، وعن ملخص المذهب الأبيقورى .

ولقد كان هناك مذهب آخر غير هذه المذاهب ، كان يسير على طريقة الشكاك ، وذلك أن الشكاك كان يعنيهم أن يكتبوا تاريخاً للفلسفة ، لكى يبينوا ما هنالك من تعارض بين المذاهب الفلسفية المختلفة ، متخذين من هذا التعارض وسيلة لانكار الفلسفة نهائياً ، ومن أشهر الكتب التى كتبها الشكاك كتاب سكستس امپريكوس : « ضد المتزمتين » ، وقد طبع هذا الكتاب من يتشيعون لهذا الرأى من رجال النهضة ، فقد طبعه وترجم جزءاً منه « هنرى استين (١٣) » فى القرن السادس عشر (سنة ١٥٦٢) .

— ٢ —

قلنا إن نظرة رجال عصر النهضة إلى تاريخ الفلسفة تتلخص فى أن هذا التاريخ هو تاريخ للشيع الفلسفية المختلفة ، إذ كان الانسان لا يكتب عن تاريخ شيعة ما ، إلا إذا كان هو نفسه من أتباع هذه الشيعة . ومن ثم ظهرت نزعة جديدة ترمى الى الفصل بين الفيلولوچيا والفلسفة — ومعنى الفيلولوچيا دراسة الآثار الفكرية والروحية دراسة تقوم على النصوص وتحقيق الوثائق ، وبمعنى عام علم الفيلولوچيا هو العلم الذى يبحث فى التراث الفكرى المكتوب

الذى خلفته أمة من الأمم . فالمنهج الفيلولوجى يقتضى اذن — لا أن يكتب المرء عن المذهب الذى يتبعه فحسب — بل أن ينظر إلى المذاهب نظرة عامة باعتبارها صورة لتطور العقل الانسانى وللمحاولات التى قامت بها الروح الانسانية من أجل الكشف عن الحقيقة وإيجاد نظرة فى الوجود تستطيع أن تعيش عليها وأن تسير فى حياتها وفقها . وعلى هذا الأساس الجديد قام تاريخ الفلسفة متأثراً أيضاً بالفكرة التى خلفها رجال عصر النهضة عن المذاهب الفلسفية من ناحية أنها متضاربة متعارضة ، فكان التاريخ الجديد للفلسفة فى القرنين السابع عشر والثامن عشر ، ينظر إلى الفلسفة ومذاهبها باعتبارها معرضاً لضلالات الروح الانسانية فى تطورها وسيرها على مدى الزمان . وقد أوحى اليهم بهذه الفكرة الكتاب الذى كان عمدة كتب التاريخ إبان القرن الثامن عشر ونعنى به كتاب بروكر : «التاريخ النقدى للفلسفة» . فنى هذا الكتاب نجد أن الفلسفة قد نظر إليها من ناحية تطورها باعتبارها انحلالا تدريجيا للعقل الانسانى فى اكتشافه للحقيقة ، فنى البدء عرف الانسان أو أوحى للانسان بالحقائق الأولى وانتقلت هذه الحقائق الى الآباء اليهود ومنهم إلى البابليين والآشوريين ؛ ثم وصلت أخيراً إلى اليونانيين فانحلت وانحطت ، لأنهم فرقوا وحدة الفلسفة أو الحقيقة ، وانقسموا حيالها إلى شيع ومذاهب متضاربة متعارضة . ومن هنا كان جميع مؤرخى الفلسفة طوال هذا القرن ، ممن تأثروا ببروكر ، يتحدثون فى بدء كلامهم عما يسمونه بالفلسفة البربرية ،

ويعنون بها كل فلسفة متقدمة على الفلسفة اليونانية . ولقد كان بروكر ومن حذا حذوه متأثرين فى هذه النظرة إلى تاريخ الفلسفة بآباء الكنيسة أمثال ترتليانوس وأثيناغورس . وهذا الرأى قد ظهر عند هؤلاء الآباء بأوضح صورة ، وكذلك تبدى بصورة جلية فى كتاب القديس أوغسطين «مدينة الله» (سنة ٤٢٦ م) ، وكانت هذه الصورة التى عرضها هذا القديس هى التى أثرت فى بروكر ، خصوصا إذا لاحظنا أن بروكر هذا كان بروتستانتيا .

ولم يقتصر الأمر فى هذا القرن على النظر الى الفلسفة اليونانية هذه النظرة ، بل امتد أيضاً الى الفلسفة الحديثة . فنرى كونديّاك يتحدث عن المذاهب الفلسفية بلهجة تشبه لهجة بروكر وذلك فى كتابه عن « المذاهب » (سنة ١٧٤٩) .

— ٣ —

ومع ذلك يجب علينا ملاحظة أنه كان هناك منذ زمن بعيد ، أى منذ مستهل القرن السابع عشر ، تيار آخر معارض لهذا التيار ، حاول أصحابه أن يجدوا فى الفلسفة وحدة ، وأن يوفقوا بين المذاهب المختلفة ، وأن يعتبروا هذه المذاهب الفلسفية صوراً عدة للعقل الانسانى وهو يتطور ناشداً الكمال أو الحقيقة الكاملة . فنى سنة ١٦٠٩ نشر جوكلنيوس (١٤) كتابه « التوفيق بين الفلاسفة » وفيه حاول أن يوفق بين المذاهب الفلسفية المختلفة على النحو الذى بيناه . وإلى جانب هذه النزعة قامت نزعة أخرى هى نزعة التلفيق ، ويرمى أصحابها من ورائها إلى اختيار ما يرونه حقيقة فى كل مذهب ، فهم

يعتقدون أن كل مذهب يحوى جزءاً من الحقيقة ، وما على المؤرخ إلا أن يكشف عن هذا الجزء الحقيقى من كل مذهب ، وأن يضم جميع الأجزاء التى جمعها بعضها الى بعض . وهذه النزعة نجدها ممثلة أولا فى كتاب جورج هورن الذى أشرنا اليه آنفاً ، وعنها أفصح فى مقدمته لكتابه هذا . ثم إنها من ناحية أخرى أثرت فى بروكر فى كتابه المذكور سابقاً . وكذلك أثرت فى رجال الانشكلوپديا كما نشاهد ذلك جلياً تحت مادة « التلفيق » . وفى هذا الصدد يقول جورج هورن وبروكر إن مذهب التلفيق هو المذهب الوحيد الجدير بأن يتبعه مؤرخ الفلسفة . وعلى هذا نرى أن تاريخ الفلسفة فى القرن الثامن عشر قد نظر إليه إما من ناحية نزعة التوفيق أو من ناحية نزعة التلفيق .

ولكنا نشاهد فى هذا القرن أيضاً بذوراً لنزعة جديدة تريد القضاء على النزعة السابقة ، لأن هذه النزعة السالفة لاتستطيع ن تتبين التطور المنطقى للمذاهب الفلسفية ، ولاتستطيع أن تتصور أن فى التاريخ الفكرى تتابعاً واستمراراً .

نجد بذور هذه النزعة الجديدة ، عند ديلاند (١٥) . فى كتابه عن « التاريخ النقدى للفلسفة » — وقد ظهر الجزء الأول منه سنة ١٧٣٧ — يقول إن فكرة جمع المذاهب وعرض الأفكار وبيان الأقوال وسرد الجمل الخاصة بكل فيلسوف لايفيدنا مطلقاً . أو لاتؤدى على الأقل إلى فائدة كبيرة ، وإنما المهم فى تاريخ الفلسفة معرفة الصلة الوثيقة التى تربط هذا المذهب

المعين بذاك الآخر ، وأن نعرف كيف اعتمد المذهب الواحد على غيره من المذاهب ، وكيف اعتمد الفكر اللاحق على السابق عليه مباشرة . وبذلك نجد أنه علينا – على وجه العموم – أن نعتبر أن هنالك تطوراً لتاريخ الفلسفة ، وأن هذا التطور يسير على نظام خاص ، وأن هذا النظام الخاص هو فى الأصل مقود بفكرة التقدم .

فكان من الطبيعى اذن أن يأخذ بفكرة «ديلاند» هذه القائلون بفكرة التقدم . وعلى رأس هؤلاء كوندورسيه الذى قال فى كتابه «لوحة تقدم العقل الانسانى» (سنة ١٧٩٣) – وقد ظهر بعد وفاته بقليل –: «إن العقل الانسانى ينحو نحو التقدم ، وإن هذا التقدم يبدأ باليونانيين . فالروح اليونانية هى أول روح استطاعت أن تكتشف الحقيقة اكتشافاً عقلياً ، باعتبار أن الفلسفة – كما حددها سقراط – ليست مذاهب وأقوالا ، وإنما هى وسيلة يستطيع بها الانسان أن يستخدم عقله على النحو الصحيح . ومن هنا ذهبت الفلسفة البربرية المزعومة إلى غير رجعة وأصبح بدء تاريخ الفلسفة ، بالفلسفة الأيونية اليونانية ، كما أن الفلسفة المسيحية لم يعد لها مجال فى هذا التطور العقلى الجديد .

وهذه النظرة الجديدة إلى تاريخ الفلسفة ، قد عبر عنها بوضوح رينهولد(١٦) فى مقال كتبه بعنوان «حول فكرة تاريخ الفلسفة» ، فقال إن النزعات السابقة كانت تتصور تاريخ الفلسفة باعتباره معرضاً لضلال الروح الانسانية أو لانقسام هذه الروح على نفسها إلى شيع وآراء متضاربة ، وكانت العلة فى هذه النزعات هى أنه لم يكن ينظر إلى الفلسفة

نظرة حقيقية بل كانت نظرة شعبية أو نظرة الجمهور . والبرنامج الذى وضعه « رينهولد » لتاريخ الفلسفة قد اتبعه تنمان (١٧) فى كتابه عن « تاريخ الفلسفة » ، فقد حاول أن يصنف فيه المذاهب الفلسفية وأن يرجع هذا التصنيف إلى خصائص أصلية فى طبيعة الروح الانسانية وعلى هذا فقد بدأت نظرة جديدة إلى تاريخ الفلسفة ، فإما أن يحاول الانسان تصنيف المذاهب الفلسفية تحت أقسام عامة وقليلة ، وإما أن يعتبر أن هناك استمراراً فى التطور الفكرى وأن المذاهب الفلسفية المختلفة ليست غير لحظات فى هذا التطور ، أو خطوات فى السبيل الذى سلكته الروح الانسانية وهى تبحث فى الحقيقة أو فى الوجود . فكأننا هنا إذن بإزاء نظرتين قد يمكن التوفيق بينهما ، وقد يسلك الانسان إحداها فحسب . ولهذا نرى مؤرخى الفلسفة فى القرن التاسع عشر قد أخذوا بواحد من هذين الاتجاهين ، أو أوخذوا بالاثنين معاً . فأخذ بالاتجاه الأول ديچراندو (١٨) ، الذى أراد أن يستعيض عن التاريخ الحاكى الواصف بتاريخ استقرائى ، فقال إنه يجب علينا أو يجب على المؤرخ أن يحدد أولا الأسئلة التى لابد للنفس الانسانية أو للعقل الانسانى أن يضعها لنفسه بإزاء الوجود ، وتبعاً لاختلاف الاجابة على هذه الأسئلة الرئيسية يكون اختلاف المذاهب الفلسفية .

أما من ناحية ديچراندو نفسه فقد أرجع كل الأسئلة التى يمكن للعقل الانسانى أن يضعها لنفسه فيما يختص بحقيقة الوجود

وطبيعته إلى سؤال واحد ألا وهو السؤال عن طبيعة المعرفة البشرية . والمذاهب الفلسفية المختلفة ترجع فى اختلافها هذا إلى موقف كل منها بازاء مشكلة المعرفة الانسانية وأصلها .

وعلى نحوٍ مشابه لما فعله ديجراندو نجد فكتور كوزان الذى اتخذ له طريقة تجمع بين منهج عالم النبات الذى يقسم كل النباتات إلى عائلات ، وبين منهج عالم النفس الذى يحاول إرجاع المذاهب إلى أصول فى النفس الانسانية . وعلى هذا قسم أولا المذاهب عدة أقسام وحاول من بعد أن يرجع هذه التقسيمات إلى الملكات الرئيسية التى تحويها النفس الانسانية ، ففيها — كما كان يرى علم النفس فى ذلك الحين — قوى ثلاث : القوة المفكرة ، والقوة الحاسَّة ، والقوة النزوعية . والمذاهب الفلسفية المختلفة تنقسم بحسب كل ملكة من هذه الملكات ، فلدينا اذن ، فى نظر فكتور كوزان ، تصنيف للمذاهب الفلسفية المختلفة يرجعها إلى الملكات الثلاث الرئيسية الكائنة فى طبيعة النفس الانسانية .

— ٤ —

أما الرأى الآخر ، وهو الرأى الذى يريد أن ينظر إلى تاريخ الفلسفة باعتباره حركة مستمرة مرتبطة الأجزاء أشد الارتباط وأن ليس المذهب الواحد فى العصر الواحد ، غير لحظة من لحظات هذا التطور المستمر ؛ (أما هذا الرأى) فقد أراد أصحابه أن يضعوا رابطة حركية بين المذاهب المختلفة بمعنى أن كل مذهب إن هو إلا تطور وصدور عن مذهب سابق عليه . والفلسفة على هذا

الأساس لاتسير فى تطورها نحو مذهب بالذات ، أو من أجل خدمة غاية معينة ، كما تصور ذلك رجال القرن الثامن عشر ، وإنما الفلسفة وكل الحياة العقلية تسير فى تطورها نحو الغاية العامة للانسانية كلها .

وعلى رأس القائلين بهذه النظرة الجديدة إلى تاريخ الفلسفة ، أوجست كونت الذى قال : « إن علماً من العلوم لا يمكن أن يفهم بدون تاريخه الخاص ، وهذا التاريخ مرتبط دائماً بتاريخ الانسانية العام » (١٩) ومعنى هذه العبارة أن الحالة التى عليها أى علم من العلوم ، فى فترة من الفترات ، مرتبطة بالحالة السابقة عليها تمام الارتباط ، كما أنها فى المستقبل ستكون معينة ومرتبطة بالحالة التى سيكون عليها العلم بعد هذه الفترة المعينة . وعلى هذا ، لا نستطيع أن نفصل الماضى عن الحاضر ، ولا الحاضر عن المستقبل ، بل علينا أن نربط الجميع برباط واحد ؛ كما أن هذه العبارة تدل من ناحية أخرى على أن التطور الانسانى تطور واحد ، مهما اختلفت مرافق الحياة الروحية ، الواحد منها عن الآخر

فهناك من ناحية إذن استمرار فى التطور ، ومن ناحية أخرى هناك وحدة تسود وتعلو على كل خطوة من خطوات هذا التطور . أما النظرة إلى فصل تاريخ الفلسفة أو تاريخ الحياة الروحية وتقسيمه إلى أجزاء ، فهى نظرة الكاثوليك الذين لعنوا العصور القديمة ، والبروتستانت الذين حملوا على العصور الوسطى ، والمتحررين المحدثين الذين ينفون أن يكون فى التاريخ ارتباط بين أجزائه المختلفة ؛ أما الواقع فهو أن التاريخ مترابط كل الترابط ، ومستمر فى حلقاته . أما الحركات

الفجائية فلا وجود لها فى التاريخ وكذلك لا وجود للهوات غير المعبورة ، على حد تعبير ليبنتس : إن الطبيعة لا تعرف الطفرة . وعلى هذا الأساس لابد فى نظر كونت من أن نتصور التاريخ مستمراً . وهو من أجل هذا يقول بقانونه المشهور المعروف بقانون الأطوار الثلاثة ، وخلاصته أن العقل البشرى فى تطوره يمر بأدوار ثلاثة ، هى الطور اللاهوتى أو الطور غير العلمى المعتمد على الخرافات ، والطور الميتافيزيقى أو طور التجريد ، ثم أخيراً الطور العلمى أو الطور الوضعى. ويجب ألا نفهم من كلمة اللاهوتى أنه الخاص بالدين ، وإنما لفظ اللاهوتى هنا يطلق على طريقة خاصة من طرق الفكر الانسانى فى بحثه عن الحقيقة ، ونعنى بتلك الطريقة أن يرجع الانسان الظواهر الطبيعية إلى آلهة ، أى أن الانسان فى هذا الطور لا يفهم القانون بالمعنى المفهوم لدينا، بل يتصور الأشياء والظواهر باعتبارها معلولة لقوى خارقة على الطبيعة . ولهذا يصح أن نقول فى علم الطبيعة مثلا أن هناك تفكيراً أو منهجاً لاهوتياً : فمثلا الفرض القائل بأن الكهرباء أو انتشار الضوء راجع إلى مادة هى الأثير ، وإذا قلنا فى علم النفس مثلا بأن ثمة نفساً إنسانية قائمة بذاتها هى التى تحدث كل الظواهر النفسية ، إذا قلنا هذا فاننا نفكر تفكيراً لاهوتياً .

كذلك الحال فى الميتافيزيقيا ، أو فى إلتفكير الميتافيزيقى . فليس المقصود بالتفكير الميتافيزيقى هنا أن نفكر فى الجواهر والمبادىء والعلل أو فى الموجود بما هو موجود ، وإنما المقصود

بالميتافيزيقيا هو الارتفاع بالتفسير اللاهوتى إلى درجة من التجريد، ثم وجود فكرة أولية عن القانون بمعنى ارتباط الظواهر بعضها ببعض ارتباطاً حقيقياً متحققاً باستمرار. أما عن الطور العلمى، فالعلم هنا بالمعنى المفهوم لدينا الآن، وهو أن يكون التفكير قائماً على أساس من التجربة والواقع.

يقول أوجست كونت إذن إن التاريخ الروحى للانسانية قد سار على هذا النحو، أى أنه قد ابتدأ بالتفكير اللاهوتى، وارتفع منه إلى التفكير الميتافيزيقى وأخيراً وصل إلى التفكير العلمى. والتفكير العلمى هو الخطوة النهائية والأخيرة فى نظر كونت. وعلى هذا الأساس يجب أن نغير نظرتنا إلى تاريخ الفلسفة بأجمعه. فليس لنا أن ننظر إلى العصور القديمة أى العصر اليونانى باعتباره أرقى فى التفكير من العصر الوسيط. كما يجب علينا أيضاً ألا نقول إن التفكير العلمى قد وجد فى العصر القديم، وذلك لأن التفكير العلمى لا يمكن أن يجىء إلا إذا مر الانسان بالطور اللاهوتى والطور الميتافيزيقى. وعلى هذا الأساس فان الاتحاد بين العقل وبين التفكير اللاهوتى، وهو الاتحاد الذى تم فى العصور الوسطى، لم يكن كما نظر إلى ذلك بروكر، شيئاً عجيباً غير معقول، وإنما كان شيئاً طبيعياً ضرورياً لكى ينتقل الانسان من الطور اللاهوتى، الذى كان سائداً فى العصور القديمة، إلى الطور الوضعى الموجود فى العصر الحديث؟.

ومع ذلك يجب أن يلاحظ أن كونت فى نظرته إلى تاريخ

الفلسفة ، لم يكن ينظر إلى تاريخ الفلسفة بالمعنى المفهوم عادة لكلمة فلسفة ، وإنما كان يقصد بهذا التاريخ ، تاريخ الحياة الفكرية أو الحالة السائدة من الناحية الروحية فى عصر ما من العصور . وليست الفلسفة فى الواقع إلا مظهراً — هو أوضح المظاهر — للحالة الروحية السائدة فى عصر ما من العصور ، ومن هنا نستطيع أن نفهم لماذا لم يكن كونت يستطيع أن يفرق بين تاريخ الفلسفة وتاريخ الفن والدين والسياسة .

ويشابه هذا الرأى الذى قال به أوجست كونت ، ما قال به هيجل من أن تاريخ الفلسفة ليس إلا الروح المطلقة الكلية حين يُنظر اليها من الخارج ، أى باعتبارها تعرض نفسها فى الزمان . فإن الروح المطلقة لا بد لها على مدى الزمان أن تصل إلى ادراك ذاتها ؛ وإدراكها لذاتها يتم بأن تصبح الروح موضوعا لذاتها ؛ وبعد إدراكها لذاتها تعلو على الحالة التى هى عليها فى فترة معينة ، وترتفع إلى درجة أعلى من الدرجة التى كانت عليها . والروح فى هذا التطور تسير على أساس المنهج الديالكتيكي ، وخلاصته ، إن كل موضوع أو فكرة مرتبط أشد الارتباط وبدون انفصال ، عن المذهب أو الفكرة المناقضة له ، ولا بد من بعد أن نرتفع فوق هذا التناقض بين الشىء ونقيضه لكى نصل إلى مركب يعلو على الاثنين ويرْفع التناقض الموجود بين كلا الشيئين المتناقضين . وهذا الشىء الثالث هو ما يسمى باسم « مركب الموضوع » . ونستطيع أن نترجم هذه الألفاظ بقولنا :

موضوع ، ونقيض موضوع ، ومركب موضوع . وهذا المركب موضوع يصبح موضوعا لايلبث أن يكون له نقيض موضوع ، فيحتاج الأمر إلى مركب موضوع من جديد ، وهكذا دواليك .

وعلى هذا النحو يسير التاريخ ، والتاريخ الفلسفى هو الآخر . وذلك بأن يأتى مذهب من المذاهب يقول بفكرة ما ، فيأتى مذهب آخر يقول بفكرة مناقضة لهذه الفكرة ، ثم يأتى من بعد مذهب ثالث يحاول أن يوفق بين المذهبين المتناقضين ، أو أن يزيل ما بين الاثنين من تناقض . وهكذا يستمر تاريخ الفلسفة . فمهما اختلفت المذاهب الفلسفية ، فهى ليست فى الواقع غير وحدة واحدة ، تجمعها الروح المطلقة التى تعرض نفسها فى تاريخ الفلسفة . وكما أن الفلسفة ليست غير الروح المطلقة ، منظوراً اليها بدون الزمان ، فكذلك الحال ، ليس تاريخ الفلسفة غير الفلسفة نفسها ، منظوراً اليها باعتبار الزمان .

فاذا رأينا اختلافاً بين المذاهب الفلسفية ، فليس معنى هذا أنها مختلفة بالجوهر ، وإنما كل مذهب خطوة سابقة بالضرورة على المذهب الذى يليه . وعلى هذا الأساس ، فان المذهب اللاحق يتضمن المذهب السابق ويعلو عليه . والنتيجة لهذا هى أنه كلما تأخر المذهب كان أكثر تقدماً ، لأنه سيحتوى كل المذاهب السابقة عليه ، وقد أضيفت اليه أشياء جديدة ترتفع فوق الاختلاف الضرورى الوجود ، بين المذهب الواحد والمذهب الآخر .

ومن نظرتى كونت وهيجل هاتين ، نستطيع أن نستخلص

أن تاريخ الفلسفة قد تحدد منحناه تحديداً سابقا ، لأن هذا التاريخ سيسير على صورة إجمالية قد وضعت من قبل ، لأنها توجد وجوداً جوهرياً فى طبيعة العقل الانسانى . فكان هذه النظرة التى قال بها هيجل ، وتلك الأخرى التى ارتآها كونت . لا تقومان على المشاهدة والاستقراء ، ولا يمكن أن نقبل هاتين النظرتين إلا إذا قبلنا الأساسين الرئيسيين اللذين قامت عليهما كلتا الفلسفتين اللتين صدرتا عنهما .

أما البحث العلمى فلا يستطيع مطلقاً أن ينتهى إلى هذه النتيجة التى قال بها كل من هيجل وكونت . ولهذا نرى أن الفلاسفة ومؤرخى الفلسفة قد بدأوا يتحللون من هذه النظرة فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، فنجد رنوڤييه (١٨١٥ — ١٩٠٣) يقول إن الناظر إلى تاريخ الفلسفة لا يستطيع إلا أن يعترف بأن هــذا التاريخ عبارة عن عدة مذاهب أو شيع متضاربة متعارضة ، ولا يمكن القول مطلقاً إن هذا الاختلاف يمكن أن يزول أو أنه اختلاف عرضى ، فليس هذا الاختلاف اختلاف لحظة سيقضى عليه فى اللحظة التالية من لحظات التطور ، كما زعم هيجل ؛ وليس تاريخ الفلسفة أيضاً تقدماً مستمراً نحو غاية ما من الغايات ، أو نحو صورة معينة من صور التفكير هى المذهب الوضعى ، كما ادعى كونت وأنصاره ؛ وإنما هــذا الاختلاف اختلاف جوهرى ، اختلاف فى طبيعة العقل البشرى نفسه : لأن فى طبيعة العقل البشرى التناقض والتعارض . أما موضوع هذا التناقض أو التعارض ، فقد رأى رنوڤييه أنه يرجع

الى التناقض الموجود بين فكرتى الجبر والاختيار ، فكل المذاهب الفلسفية تدور حول هذه المشكلة ، مشكلة الحرية والجبر . وعلى هذا فالمذاهب الفلسفية ليست غير محاورة أبدية بين أنصار هذين الرأيين ، وليس ثمت من جديد فى موضوع الفلسفة مطلقا ، لأن كل تفكير فلسفى يدور حول هذا الموضوع

لا جدة اذن فى الموضوع وانما الجدة فى الشكل فحسب . فقد تختلف الصورة التى يعطيها المفكر الواحد لهذه المسألة ، عن الصورة الأخرى التى يضعها مفكر ثان للفكرة عينها . أما الجوهر فواحد . وعلى ذلك فليس للفيلسوف أن يأتى بجديد ، وكل ما عليه هو أن ينحاز إلى أحد الرأيين ، وأن يصوغه فى صيغة متلائمة مع العصر الذى وجد فيه . ورأى رنوفييه هذا يمثل الحالة التى وصل إليها تاريخ الفلسفة فى آخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين . فلقد انصرف الناس عن التركيبات القَبْلية ولم يعودوا يكتبون تاريخاً عاماً للفلسفة ، بل أصبحوا يكتبون فى أجزاء صغيرة ، ونواحٍ معينة من هذا التاريخ . فترى رجلا مثل تسلر (٢٠) فى كتابه « تاريخ فلسفة اليونانيين » ، ودوهم (٢١) فى كتابه « نظرية العالم ابتداء من أفلاطون حتى كوبرنيكوس » — وفيه يدرس تطور مشكلة نظام العالم ، ابتداءاً من أفلاطون حتى كوبرنيكوس — نقول إننا نجد الواحد من أمثال يكتب عن التطور التاريخى لمشكلة فلسفية ما . ثم إن الكتب التى حاولت أن تكون تاريخاً عاماً للفلسفة ، لم

تشأ أن تكتب هذا التاريخ على صورة إجمالية ، قد حددها الذهن من قبل ، وعلى أساسها قد افترض افتراضاً أن تاريخ الفلسفة سيكون ، وإنما هذه الكتب تقدم لنا خلاصة عامة لكل الأبحاث الجزئية التى كتبت بالنسبة إلى نواحى تاريخ الفلسفة المختلفة . ومن الأمثلة على هذا النوع كتاب رنوڤييه : «الفلسفة التحليلية للتاريخ» وظاهر من كلمة « التحليلية » المعنى الذى نقصده ، وهو أن سير مؤرخ تاريخ الفلسفة ، أو منهجه بالأحرى ، سيكون منهجاً تحليلياً يقوم على الوثائق والكتب والرسائل الصغيرة المختلفة ، بدلا من السير على مذهب تركيبى ، يفترض فيه سابقاً أن للتاريخ الفلسفى قانوناً معيناً يسير عليه فى تطوره . كذلك نذكر كتاب إيبرڤك (٢٢) « تاريخ الفلسفة » وهو كتاب لا يعد تاريخاً للفلسفة بالمعنى الحقيقى ، قدر ما هو مرجع للمصادر المختلفة عن كل جزء معين من تاريخ الفلسفة . فهو أداة عمل أكثر من أن يكون كتاب تحصيل .

والسبب فى هذه النظرة الجديدة إلى تاريخ الفلسفة أنه قد دخل عاملان جديدان على تصور المؤرخين للفلسفة : وكان العامل الأول نتيجة للنهضة العظيمة التى نهضتها الدراسات الفيلولوچية فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، وأوائل القرن العشرين ، بل حتى يومنا هذا . فقد اكتشفت نصوص كثيرة ، وعنى المؤرخون بعمل طبعات جديدة . وجدّوا كثيراً فى البحث عن الوثائق ؛ وكانت نتيجة هذا كله أنه لم يعد يُنظر إلى تقسيم العصور

إلا من حيث ما لدينا من المواد عن كل عصر على حدة ، أو عن كل فيلسوف من الفلاسفة . فالعصور القديمة إذا ما قورنت بالعصور الحديثة أو العصور الوسطى ، نجد أن المواد الخاصة بها كانت ضئيلة قليلة ، ولذا لم تكن العناية بها كبيرة . ثم ان معرفتنا — فى داخل العصور القديمة للفلسفة الرواقية — مثلا — أو الفلسفة الأبيقورية ، أقل بكثير جداً من معرفتنا عن رجل كأرسطو ، وعلى هذا فان منهج المؤرخ يختلف تبعاً لاختلاف مقدار المواد وقيمة هذه المواد التى يُجْرى عليها بحثه . ثم إن تفسيرنا المذهب الواحد يختلف اختلافات عدة ، وعلى هذا لا نستطيع أن نعطى صورة واحدة للفيلسوف الواحد .

ومن هنا فان لدينا صعوبة كبيرة فى كتابة تاريخ للفلسفة كتابة عامة تركيبية باعتبار أنه يسير على قانون معين .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى ، أتى عامل آخر مخالف للعامل الأول — كما سنرى بعد حين — وهو أننا لا نستطيع مطلقاً أن نفصل فلسفة الفيلسوف عن شخصه ، كما فعل أصحاب النظرات السابقة أمثال هيجل وكونت . فهؤلاء قد ظنوا أن الفلسفة معناها الحقيقة فقط والحقيقة مجردة عن أصحابها والقائلين بها . وعلى هذا لم يكن يعنيهم مطلقاً أن يربطوا بين الفيلسوف وبين مذهبه ، ولم يكونوا يراعون ما هنالك من خلاف بين الفيلسوف الواحد والفيلسوف الآخر ممن يتبعان مذهباً واحـــــداً . والواقع أن التاريخ لا يسير على هذا النحو : فان للشخصية أكبر الأثر فى

توجيه فكر الفيلسوف . والمهم لدينا فى التاريخ هو معرفة ما أتى به الفرد الواحد مختلفاً عن الفرد الآخر ، أى كل ما يصدر عن الذاتية والفردية . وعلى هذا الأساس لا بد لنا أن ندخل فى اعتبارنا لتاريخ الفلسفة عنصر الشخصية أو الفردية .

هذان العاملان قد أفضيا إلى نتيجتين مختلفتين . فالعامل الأول ، أى المنهج الفيلولوچى ، كان يحاول قدر استطاعته أن يبين الروابط والاستعارات ووجه القرابة والشبه بين المذاهب المختلفة . وغالى بعض أنصار هذه النزعة فيها فلم يعد المذهب الفلسفى فى نظر هؤلاء غير خليط من عدة مذاهب سابقة نستطيع أن نحله إليها . وقد سادت هذه النزعة خصوصاً فى أواخر القرن التاسع عشر . أما فى أوائل القرن العشرين فقد ظهرت النزعة الثانية ، الفردية ، وكان على رأس القائلين بها تريلتش (٢٣) . ثار أصحاب هذه النزعة الجديدة على النزعة التاريخية السابقة ، وقالوا إن المهم فى التطور التاريخى ليس أن نبين ما استعاره الشخص وما أخذه عن هذا المذهب أو ذاك ، وإنما المهم أن نبين ما فعله الشخص المبدع بهذه الأفكار ، والموقف الذى وقفه بازائها باعتبار أن هذا الموقف جديد كل الجدة ، يدل على مدى ما لصاحبه من طرافة وشخصية .

ثم أضيف الى هذين العاملين — أو بعبارة أدق إلى العامل الثانى — عامل ثالث هو عامل القوميات ، خصوصاً بعد أن تكونت القوميات وأصبح الضمير القومى فى كل البلاد الأوربية ضميراً حياً مرهفاً . فان هذا العامل قد اضطرنا إلى أن ننظر إلى شىء آخر

فى الفلاسفة غير الفردية ، ونعنى بذلك عامل القومية . وعلى هذا الأساس نرى المؤرخين المحدثين لا يكتبون عن تاريخ عام للفلسفة الأوربية ، وإنما يكتبون عن تاريخ الفلسفة الفرنسية أو الفلسفة الألمانية أو الانجليزية أو الايطالية ، الخ .

فنرى دلبوس[٢٤] يكتب عن الفلسفة الفرنسية ، ونرى رودلف متس يكتب عن تاريخ الفلسفة الانجليزية ، ثم بنروبى يكتب عن تاريخ الفلسفة الفرنسية فى القرن العشرين[٢٥] وآستر يكتب عن تاريخ الفلسفة الألمانية المعاصرة . ومعنى هذا كله أن كل فلسفة لها طابعها القومى الخاص . فلدينا إذن اختلافات متعددة : الاختلاف فى الفردية ، والاختلاف فى القومية ، والاختلاف فى الزمان . فكيف نستطيع أن نضع فى المستوى الواحد مذاهب مختلفة الأصول من هذه النواحى الثلاث ، وإن نسبت جميعاً ووضعت تحت اسم واحد ؟

تلك هى الحال التى كان عليها تاريخ الفلسفة فى مستهل هذا القرن ، أى إلى أن جاءت الحرب العظمى الماضية ، وحينئذ — أى بعد الحرب — بدأت محاولة جديدة كل الجدة للتوفيق بين النظرات المختلفة ، وبخاصة النظرتين الأخيرتين اللتين تعرضنا لهما ، ونعنى بهما النظرة الفيلولوچية والنظرة الفردية ، بما تتضمنه من قومية وزمنية . وهذه المحاولة هى تلك التى قام بها فيلسوف من أكبر فلاسفة الحضارات ، ونعنى به أوزفلد اشپنجلر[٢٦] .

يرى اشپنجلر أن التاريخ العام ينقسم إلى عدة حضارات ، عدها

فوجدها ثمان ؛ ورأى أن كل حضارة من هذه الحضارات تكوّن دورة مقفلة خاصة ، بمعنى أن كل حضارة لها قانونها الخاص الذى تسير عليه ، وهى فى هذا السير مستقلة تمام الاستقلال عن الحضارة التالية عليها أو الموجودة معها أو السابقة عليها . ومعنى هذا أن حضارة كالحضارة اليونانية مستقلة كل الاستقلال ، من حيث أن لها خصائص معينة لا توجد فى الحضارة الأوربية ، بل إن ثمة تعارضاً شديداً بين كلتا الحضارتين .

ولنذكر على سبيل المثال أن الحضارة اليونانية لم تكن تعرف اللامتناهى ، بينما تسود الحضارة الأوربية فكرة اللامتناهى . ولهذا نجد هذه الخاصية تسود كل مظاهر الحياة الروحية اليونانية ، كما أن خاصية اللانهائية تسود كل مظاهر الحياة الروحية الأوربية . وفى الرياضيات لم تكن فكرة اللامتناهى موجودة عند اليونانيين ، ولذا لم يستطيعوا أن يكتشفوا الأعداد اللاعقلية ، كما لم يعرفوا أيضاً حساب اللامتناهيات ، بينما قد وجد هذا الحساب فى العصر الحديث على يد ليبنتس . وكذلك الحال فى فكرة الزمان والمكان ، لم يكن ينظر اليهما فى الفلسفة اليونانية باعتبارهما لامتناهيين . فمعنى هذا اذن أن الكل حضارة من الحضارات خصائصها المميزة لها . وبهذه الخصائص ينطبع كل تفكير وكل مرفق من مرافق الحياة الروحية الخاصة بكل حضارة من هذه الحضارات .

والحضارات فى تطورها تخضع جميعا لقانون واحد ثابت . فالحضارة تنقسم الى أدوار هى كالفصول الأربعة بالنسبة للسنة .

فالحضارة تبدأ بربيع ، وتعلو وتصل الى القمة فى وقت هو صيفها ، ثم تبدأ فى الانحلال ويكون لها عصر اضمحلال يقابل الخريف بالنسبة الى السنة ، ثم يأتى الشتاء بمعنى أن الحضارة يفنى كل مافيها من قوى فتموت . فهنالك للحضارة اذن أربعة أقسام . إلا أن كل قسمين يكونان شيئا واحداً . ولذا تنقسم الحضارات بمعناها العام الى القسم الأول ، وهو الحضارة ، والقسم الثانى وهو المدنية .

والذى يعنينا الآن هو أن تطور الفلسفة فى كل حضارة من الحضارات يتم تبعا لهذا التقسيم . ففى دور الحضارة يسود علم ما بعد الطبيعة ، وفى دور المدنية يسود علم الأخلاق . والميتافيزيقا فى الدور الأول مرتبطة أشد الارتباط بالرياضيات ، باعتبار أن الرياضيات رموز للحياة الروحية الموجودة إبان ذلك الطور . كما أنها من جهة أخرى مرتبطة بالدين . أما فى دور الأخلاق ، فالأخلاق مرتبطة أشد الارتباط بالاقتصاد السياسى ، بدلا من الرياضيات ، وبقواعد المعاملات ، بدلا من الدين .

فى الطور الأول ـ أى طور الحضارة ـ تنكشف الحياة ، بينما فى الطور الثانى ـ أى طور المدنية ـ تصبح الحياة موضوعا ، والطور الأول يكون طور تأمل يبدأ ايمانيا ويصبح عقليا فيما بعد . أما فى الطور الثانى ـ أى طور الأخلاق والمدنية ـ فان التفكير يكون عمليا قائما على أساس العاطفة وعلى أساس المنفعة العملية وينكر كل ماللعقل من قيمة فى اكتشاف المعلومات . وبينما كانت مشاكل الوجود الكبرى هى التى تشغل رجل الحضارة ، نرى أن الذى يعنى

رجل المدنية هو مشاكل الحياة العملية ، سواء أكان ذلك خاصا بالفرد كفرد ، أو بالجماعة كجماعة . ففى الحضارة اليونانية نجد أن الرواقى كان يعنى بجسمه ، والرواقى هذا ينتسب بالطبع الى دور المدنية ، ويقابل هذا فى الحضارة الحديثة مايفعله أنصار المذهب الوضعى ، من عنايتهم بالجماعة . ومثل هؤلاء يسميهم اشپنجلر باسم المتواقتين ، بمعنى أن الرواقى فى الحضارة اليونانية القديمة يقابله صاحب المذهب الوضعى فى الحضارة الأوروبية الغربية . والحضارة القديمة قد بلغت أوجها عند ارسطو وابتدأت المدنية بعد موته . أما فى الحضارة الحديثة ، فقد بلغت أوجها عند كَنْت ، ومن بعد كَنْت بدأت المدنية ، ولهذا نرى أن الفلاسفة الذين يبدو أنهم ممن يعنون بعلم ما بعدالطبيعة هم فى الواقع مشغولون بالأخلاق ، قبل أن يكونوا مشغولين بعلم ما بعد الطبيعة . فشوپنهور لايكتب الأجزاء الثلاثة الأولى من كتابه الموسوم باسم « العالم امتثال وارادة » إلا من أجل الجزء الرابع وهو الخاص بالأخلاق ، بينما الأجزاء الأولى خاصة بنظريته فيما بعد الطبيعة . وهيجل مثلا قد أثر ، وأنتج الماركسية .

فعلى هذا الأساس نستطيع أن نقول إن للحضارة خصائص معينة ، أو على حد تعبير نيتشه ، إن لكل حضارة أسلوبها الخاص . وهذا الأسلوب يطبع كل فنان وكل سياسى وكل مفكر ، فى أى ناحية من نواحى الحياة الروحية ، بطابعه الخاص . ولا نستطيع مطلقا أن نفهم فيلسوفا من الفلاسفة إلا اذا عرفنا

الخصائص المميزة للحضارة التى ينتمى اليها . فأول شيء يجب على مؤرخ الفلسفة أن يعني به ، إذن هو أن يحدد خصائص الحضارة التى نشأت فيها تلك الفلسفة التى يعنى بدراستها ، ثم يلاحظ من ناحية أخرى أن هناك قانوناً عاماً ثابتاً بالنسبة لمختلف الحضارات . فكأننا نستطيع أن نقول إن هناك قانوناً خاصاً يسير عليه التطور الفلسفى ، لا باعتباره تطوراً عاماً ، وانما باعتباره تطوراً خاصاً بكل حضارة على حدة ، ومن هنا يمكننا أن نرضى نزعة هيجل وأنصاره ، من حيث إيجاد قانون عام ، يسير عليه التطور الروحى . ويلاحظ من ناحية ثانية ، أن المشاكل ليست أبدية ، وإنما كل مفكر وكل حضارة لها وله مشاكلهما الخاصة . وكل مشكلة من هذه المشاكل لابد أن تحل تبعاً لخصائص وظروف كل حضارة على حدة .

والشخص المبدع هو الذى يعكس فى روحه كل خصائص الحضارة التى ينتسب إليها ، وبدوره يعطيها خصائص جديدة ؛ فهو إذن سلبى يخضع لخصائص الحضارة من ناحية ؛ وهو من ناحية أخرى إيجابى يخلق للحضارة مميزاتها ويضع لها قيما خاصة . ومعنى هذا أن للفردية والشخصية دخلا كبيراً فى تكوين كل فلسفة . وبهذا نكون قد أرضينا النزعة الفردية . وعلى هذا المنهج الذى رسمه لنا اشبنجلر ، سنسير فى دراستنا لتاريخ الفلسفة اليونانية .

الروح اليونانية

— ١ —

أراد نيتشه أن يسمى الحضارة اليونانيه باسم يعبر عن خصائصها العامة كلها فأعطى لها اسم الحضارة أوالروح الأپولونية نسبة إلى الاله أپولو الذى يمثل الروح اليونانية ، من بين جميع الآلهة ،أصدق تمثيل . إلا أنه لم يقتصر على هذه التسمية ، بل عارضها بتسمية أخرى هى الروح الديونيزوسية نسبة الى الأله ديونيزوس ، أو باخوس كما يسميه اللاتينيون . وهذه التفرقة بين الروح الأپولونيةوالروح الديونيزوسية ، تقوم على أساس أن الروح الأپولونية هى روح الانسجام ، بينما الروح الديونيزوسية هى روح الاختلاط والفوضى . وعلى هذا فبينما فضيلة الاعتــــدال « سفروسونية » σωΦροσυνη تسود الروح الأپولونية ، نجد أن صفة الجرأة أو القحة ὕβρις تسود الروح الديونيروسية . وقد أخذ اشپنجلر التسمية باسم أپولونية . وقصر هذه التسمية وحدها على الروح اليونانية ، وذلك فى مقابل روح الحضارة الغربية التى سماها باسم الروح الفاوستية . فلنتحدث الآن عن خصائص الروح اليونانية ، أو الأپولونية ، كما عرضها اشپنجلر .

نجد هذه الروح تظهر فى جميع مرافق الحياة الروحية اليونانية ، من علم وفن ودين وسياسة وفلسفة . وأول ما تمتاز به هذه الروح هو أنها كانت مرتبطة باللحظة الحاضرة ، لا تعرف الماضى ؛ ومرتبطة بالجسم ، باعتباره حاضراً فى المكان . وعلى هذا الأساس ، نراها

لا تعرف الماضى، و بالتالى لا تستطيع التأريخ ولا الترجمة لحياة الأشخاص. وذلك كله يرجع إلى أن فكرة السكون كانت تسود هذه الروح، بينما كانت تجهل فكرة الصيرورة والحركة المستمرة. ولهذا فقد كانت نظرتها إلى الكون نظرة سكونية لا نظرة حركية. وبهذا الطابع انطبعت الرياضيات عند اليونان، كما انطبع الفن، لأن هذه الفكرة – التى أوضحناها – من شأنها ألا توجد فكرة اللامتناهى، وإنما هى تستلزم قطعا فكرة النهائية. ومن ثم فقد عجزت الرياضيات اليونانية عن الوصول إلى فكرة الأعداد اللامعقولة (كما أوضحنا من قبل). لأن العدد اللامعقول هو عدد لانهائى، فمثلا الجذر التربيعى للعدد ٢ لا يمكن أن ينتهى، ولهذا لم يستطع اليونانيون أن يؤمنوا بمثل هذه المسائل فى الرياضيات التى أنشأوها.

ومع ذلك فانهم لم يستطيعوا فى الرياضيات نفسها أن يستمروا على ذلك، أى أنهم لم ينجحوا نهائيا فى القضاء على فكرة اللامتناهى فانا نرى أن النظرية المنسوبة إلى فيثاغورس يمكن أن تؤدى إلى فكرة اللامتناهى أو اللامعقول فى الأعداد، فإننا إذا أخذنا مثلثا قائم الزاوية متساوى الساقين، ثم اعتبرنا أن أحد هذين الساقين هو الوحدة، فعلى هذا سيكون الوتر يساوى $\sqrt{٢}$، فاننا فى هذه الحالة قد اضطررنا إلى أن نستخرج وتر هذا هذا المثلث باعتباره عدداً لامتناهيا، أى عدداً لامعقولا. وهذا قد يدعونا إلى القول بأن مثل هذه النظرية – ان كان حقا قال بها فيثاغورس – قد أتت من تأثره بالروح الشرقية، وكان فيثاغورس

— كما سنرى فيما بعد — قد خضع خضوعا كبيرا للروح الشرقية (١).

وإذا انتقلنا من الرياضيات إلى الفن وجدنا أن المثل الأعلى للفن اليونانى هو فى النحت ، لأن النحت يمثل شيئا ساكنا ، كما أننا لا نجد فى هذا الفن ، فكرة المنظور ، لأن فكرة توحى باللانهائية .

— وإذا انتقلنا من ذلك إلى الفلسفة ، وجدنا أن الروح اليونانية لم تستطع أن تتصور الزمان والمكان باعتبارهما لانهائيين . وكذلك الحال فى الدين ، لم يكونوا يتصوّرون الله كما تصوّرته المسيحية فيما بعد ، باعتباره لا نهائياً أو هو اللانهائى ، بل كانت تمثل الآلهة على صورة إنسانية ، أى على صورة نهائية (باعتبار أن الانسانية متناهية) .

والخاصية الثانية التى تمتاز بها الروح اليونانية هى خاصية الانسجام ، وهى الخاصية الرئيسية لهذه الروح ، والتى تعبر عنها لفظة أبولّونية . فاذا ما بحثنا الآن فى المظاهر المختلفة للحياة الروحية ، نجد تأثير هذه الفكرة باستمرار فى كل ناحية من نواحيها: فنجده أولا فى الرياضيات من حيث أنهم — أى اليونانيين — كانوا ينظرون إلى النقطة فى الهندسة باعتبارها شيئاً منسجما ، نظراً إلى أنه إذا ارتكز عليها يمكن بالفرجار أن ترسم أشكالاً جميلة . وثانياً بالنسبة إلى النقطتين من حيث أن المستقيم الواصل بينهما هو أقصر خط يصل بين الاثنين . كذلك الحال فى الثلاث نقط ، التى ليست على خط واحد ، فان لها محلا هندسياً واحداً هو المحيط . فاذا ما انتقلنا من الهندسة إلى الحساب ، وجدنا أنه لم يكن يعنيهم

من العدد ١٠ مثلا أنه مفيد من حيث العد ، لأن الوحدة العشرية هى الأساس فى كل عد ، بل كان يُنْظر إلى هذا العدد نظرة خاصة ، لأنهم كانوا يرون أنه يشتمل على خصائص ثلاث تدل على الانسجام : فهو أولا يحوى مقداراً متساوياً من الأعداد الأولية والأعداد غير الأولية . وثانيا لو أننا جمعنا الأعداد الأربعة الأولى لوجدنا أنها تساوى عشرة . وثالثاً لأن به من الأعداد الزوجية قدر ما به من الأعداد الفردية . لهذه الخصائص الثلاث كان اليونانيون يعنون عناية خاصة بالعدد ١٠ . فالغاية إذن أو المثل الأعلى للرياضيات عند اليونانيين — كما قال پيير بوترو — هو الانسجام ، أى أنهم لم يكونوا يعنون فى الرياضيات إلا بما به انسجام . ومن هنا يمكننا أن نفهم الصلة القوية التى جعلوها بين الأعداد والوجود ، كما يظهر ذلك جلياً فى فلسفة فيثاغورس . وذلك لأنه لما كانت الأعداد ، فى نظرهم ، هى المثل الأعلى للانسجام ، ومن حيث أن الوجود — من ناحية أخرى — لابد أن يفهم من جهة الانسجام ، فلا بد أن تكون ثمة رابطة أولية بين الأعداد والوجود . والمغالاة فى تقدير هذه الرابطة تؤدى حتما إلى القول بأن الوجود أعداد ، كما قال الفيثاغوريون .

ومن هنا نستطيع أن نفهم الفارق الكبير بين تصور الفيثاغوريين للوجود ، باعتباره أعداداً ، والتصورات الأخرى التى قد تقول بهذا ، والتى يشير بعض علماء الاجتماع إلى وجودها لدى بعض القبائل البدائية الهمجية ، كما أشرنا إلى ذلك من قبل .

وهذه الفكرة تتمثل فى الفن بأجلى مظاهرها ، فالانسجام بين الأجزاء هو المثل الأعلى الذى ينشده الفنان اليونانى وسيظهر هذا جلياً عند كلامنا عن خصائص التراچيديا اليونانية . والمعبد الدورى هو أوضح مثال لتجلى الانسجام فى الفن اليونانى .

وفى الفلسفة اليونانية نجد أن فكرة الانسجام قد سادت كل التفكير اليونانى ، وكل فيلسوف يحاول أن يحقق فكرة الانسجام فى كل مذهب يقول به وكل نظرية يضعها . فى الأخلاق نجد فضيلة الاعتدال هى الأولى والرئيسية . ومعنى هذه الفضيلة الانسجام بين مختلف قوى النفس . وكذلك الحال فى الصورة التى يضعها المفكرون للكون ، يلاحظ فيها دائماً فكرة الانسجام . ولهذا أدخلوا ، منذ زمن مبكر ، فكرة العقل باعتباراً نه منظم للفوضى التى كان العالم عليها فى الأصل . وفكرة النظام هذه ، باعتباره موجوداً فى الكون يعبر عنها أجلى تعبير فى الكلمة التى تدل على الكون عند اليونانيين ، وهى Κόσμος (كوسموس) . فالمعنى الاشتقاقى لهذه الكلمة هو النظام ، ومن هذا المعنى انتقلت ، فأصبحت مدلولا على الكون نفسه ، باعتبار أنه تحقيق النظام فى أجلى وأوضح صوره .

— ٢ —

كل حضارة تنشأ بأن يكون هناك تبادل بين الطبيعة الداخلية والطبيعة الخارجية ، بين الانسان وبين الطبيعة ، بين ما يسمونه العالم الأصغر وما يسمونه العالم الأكبر وعلى أساس هذا التبادل بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الداخلية تكون الصورة التى تتخذها

حضارة ما من الحضارات . ومن هنا فلا بد لنا ، لكي نفهم جوهر الحضارة اليونانية ونستطيع أن نتبين الخصائص الذاتية للروح اليونانية ، نقول إنه لا بد لنا أن نتحدث عن العلاقة بين العالم الأكبر والعالم الأصغر ، كما تصورتها الحضارة اليونانية .

وهنا نلاحظ أن هذه العلاقة مرتبطة بالصفة الأساسية التي قررناها من قبل وهي صفة الانسجام ، تلك التي كانت الروح اليونانية تنشدها في كل ما تحاول تفهمه أو عمله . وذلك تابع بالضرورة لخصائص الروح الأپولونية كما قدرناها ، ولهذا فانا نرى أن الصلة بين الطبيعة الخارجيـــة والطبيعة الإنسانية هي صلة الانسجام ، وانه ليس ثمة تعارض بين كلتا الطبيعتين . ولكن يجب ألا نفهم من هذا أن ذلك الانسجام كان على حساب إحداهما دون الأخرى ، وانما كان ذلك التوفيق توفيقاً حقيقياً يقوم على أساس أن لكلتا الناحيتين حقها في النظر والعمل : فلم تكن الصلة إذن بين الاثنين صلة عدم تفرقة مطلقة ، كما هي الحال لدى الروح الشرقية .

فهذه الروح الأخيرة كانت تصور الطبيعة الخارجية باعتبارها كل شيء ، بمحاولة افناء الطبيعة الداخلية إفناء تاماً في تلك الطبيعة الخارجية ، وإنما لاحظ اليونانيون كلتا الناحيتين : فالروح اليونانية هي أول روح تحررت من نير الطبيعة الخارجية . ومعنى هذا أنها في محاولتها إيجاد فلسفة أو فن أو علم ، حاولت دائمـــا أن تؤكد كيانها بازاء الطبيعة الخارجية ، حتى أنها اضطرت إلى النظر إلى الطبيعة الخارجية باعتبارها مماثلة في صورتها

الطبيعة الداخلية الانسانية. فالنظرة الى الكون والنظرة إلى الحياة العملية والنظرة إلى الدين... كل تلك النظرات كانت الروح اليونانية تحاول فيها أن تتحرر من قيود الطبيعة الخارجية. فنراها فى الدين مثلا تنزل الآلهة، الذين هم قوى طبيعية فوق الانسان، إلى جبل الأولمب. وهذه الآلهة — كما سنرى فيما بعد — آلهة إنسانية صرفة تخضع لما يخضع له الانسان، وتتأثر فى وجودها بما يتأثر به الوجود الانسانى.

بيد أن هذا التحرر من الطبيعة الخارجية لم يصل الى حد التعارض بين كلتا الطبيعتين والنزاع المستمر بين الواحدة منهما ضد الأخرى، كما سيكون الحال كذلك فيما بعد عند المسيحية. وإنما كان على هـذه الروح اليونانية أن تجعل هناك مجالاً فى تصوراتها للطبيعة الخارجية الى جانب الطبيعة الانسانية، وبهذا يتكون الفارق الضخم بين الروح اليونانية من جهة، والروح المسيحية والروح الغربية الحديثة من ناحية أخري. فالروح المسيحية أولا كانت تنظر الى الصلة بين الانسان والطبيعة، أو بين الروح والجسم — على حد تعبيرها — نظرتها إلى شيئين متعارضين متضاربين. وأن الخلاص هو بالقضاء على الطرفين، وهو هنا بالطبع الطرف الثانى.

كذلك الحال فى الروح الغربية الحديثة. إذ نجد أن النضال قد كان شديداً بين كلتا الطبيعتين. ولو أن هذا النضال انتهي إلى ما انتهت اليه الروح اليونانية من الجمع بين الطبيعة الخارجية

والطبيعة الانسانية إلا أن الفارق بين موقف الروح اليونانية والروح الحديثة . هو فى أن ذلك كان صادراً صدوراً طبيعياً عن الروح اليونانية ، بينما صدر عن الروح الغربية الحديثة تبعاً للنضال الذى قامت به ضد الروح المسيحية . وتبعاً لهذا نشاهد أن الأخلاق ستكون أخلاقاً طبيعية ، وسيكون المثل الأعلى للفضيلة كما هو عند أرسطو فى الانسجام بين مقتضيات الطبيعة الخارجية والطبيعة الداخلية . فالأخلاق ستكون أخلاقاً طبيعيّة من ناحية ، روحية من ناحية أخرى .

وهذا الازدواج فى الطابع ظهر فى كل الأخلاق اليونانية ، حتى فى العصور التى تقهقرت فيها الروح اليونانية بازاء الروح الشرقية المعارضة لها . فالأخلاق عند ابيقور أو عند الرواقيين ، لم يكن فى استطاعة واحد منها أن يتحرر نهائياً من الطبيعة الخارجية أو من الطبيعة الانسانية . وإنما كان لا بد أن يجعل ثمة اعتباراً لكلا الطرفين .

وهذا الذى نراه فى الأخلاق ، نراه فى السياسة أيضاً والواقع أن الأخلاق والسياسة لم يكونا مفترقين الواحد عن الآخر ، لأن اليونانى لم يتصور الطبيعة الخارجية باعتبارها مجتمعاً عاماً يشمل إلى جانب شعبه شعوباً أخرى ، وإنما اقتصر على شعبه ، وجعل الصلة بينه وبين الشعب هى التى تحدد موقفه السياسى . وعلى هذا الأساس لم يكن فى عصر الروح اليونانية الحقيقية تفرقة بين المدينة وبين العالم الخارجى إلا فى العصر الذى انحطت فيه الروح اليونانية

وخضعت للمؤثرات الشرقية، وذلك عند الرواقيين وعند أفلوطين.

وهذا الطابع الذى نراه فى تصور اليونانيين للحياة الأخلاقية أو للسياسة يظهر بأجلى صوره فى الفن اليونانى. فالفن اليونانى — كما يقول فِشَر — فن يجمع بين الصورة والمضمون، ولا يستطيع ان يفرق بين ما يشعر به الفنان فى داخل ذاته وبين الصورة الخارجية الى سيعرض فيها هذا الذى يشعر به. وهو لم يكن يعبر مطلقاً إلا عن الأشياء التى تظهر أمامه فى معرض خارجى يستطيع أن يحتوى بأكمله على المضمون الروحانى الباطنى الذى يريد أن يودعه هذه الصورة. وكان موقفه موقفاً هادئاً تجسيمياً، لأن الاضطراب أو موقف القلق الذى يقفه الفنان الحديث إنما هو ناشىء من عدم الانسجام بين المضمون الروحى الانفعالى أو العاطفى، وبين الصورة التى استطاع بها أن يعبر عن هذا المضمون الباطنى. ولهذا نجد أن اليونانيين لم يبرعوا إلا فى الفنون التجسيمية، أى الفنون التى يكون من الممكن فيها أن يجمع ويوفق بين الطبيعة الخارجية، والطبيعة الانسانية، أو بعبارة أوضح بين الصورة والمضمون الروحى.

ولهذا لم يبرع اليونانيون فى فنين رئيسيين لا يمكن مطلقاً أن يقوما إلا على أساس استخلاص الطبيعة الداخلية وحدها فى مقابل أو فى تعارض مع الطبيعة الخارجية. وهذان الفنان هما: الموسيقى، ثم الشعر التراجيدى. وما وجد عندهم من هذين الفنين

مختلف تمام الاختلاف عن طبيعة هذين الفنين كما تصورتهما الروح الغربية الحديثة . وذلك راجع الى شيئين ، الشىء الأول والرئيسى أنهما لا يقومان إلا على أساس حياة باطنة قوية غنية ، وهذا ينطبق على كلا الفنين . والأمر الثانى هو أن الموسيقى تعتمد بالذات على فكرة اللانهائى وفكرة الصيرورة . وذلك لأن الموسيقى فى تعبيرها الأصلى إنما تعبر عن اللانهاية ، لأنها لا تعبر عن هذه العاطفة الخاصة أو تلك الأخرى ، وإنما هى تعبير عام عن إرادة الحياة كما هى ، أى باعتبارها شيئاً لا متناهياً .

أما فى الفنّ التراچيدى ، فانه على الرغم مما هنالك من تراچيديات أو مآسى عظيمة كمآسى سوفوكليس ، إلا أنه يلاحظ أن الصراع الذى يقوم بين البطل وبين الطبيعة الخارجية ليس صراعا بالمعنى الحقيق ، وإنما يخضع البطل للطبيعة الخارجية ، فليس ثمة مجال للصراع : فأوديب الملك هو أوديب فى كولون . بينما نلاحظ أنه فى التراچيديات الحديثة ، نجد أنها تقوم كلها على أساس صراع مستمر ونضال سجال بين البطل ، أى بين الطبيعة الانسانية ، وبين القدر ، أو الطبيعة الخارجية . فلير وهاملت ، لا وجود لهما فى تلك المآسى إلا باعتبارهما فى نزاع مستمر ومتساو مع القدر .

والخلاصة أن الصورة فى الفن اليونانى كانت مساوية للمضمون ، ولم يكن يوجد مضمون إلا وجدت معه الصورة التى تعبر عنه تعبيراً كاملا . أى أنه كان هناك توافق تام بين الطبيعة الخارجيه والطبيعة الانسانية (٣).

— ٣ —

وطبيعى أن نجد جميع هذه الخصائص التى ذكرناها عن طبيعة الروح اليونانية فى الفلسفة ، باعتبار أن الفلسفة هى المظهر الحقيقى الواضح الذى يتجلى فيه روح كل شعب أو روح كل حضارة . فالفلسفة هى الشعور الواضح بالروح القوية السائدة فى شعب ما من الشعوب أو فى حضارة ما من الحضارات . والخاصية الرئيسية التى استخلصناها فيما يتصل بطبيعة الروح اليونانية هى التوفيق والانسجام بين الطبيعة الداخلية والطبيعة الخارجية ، أى إعطاء كل قسم من هذين القسمين نصيبه فى النظرة الى الحياة . وهذه النزعة الموضوعية — على حد تعبير هيجل — التى تعتبر الأشياء اعتبارا خالصاً بصرف النظر عن ان تكون مخلوقة للوعى الانسانى أو للذات ، نقول إن هذه الصفة تطبع الفلسفة اليونانية بطابعها إلى حد بعيد. فنحن نرى أن الفلاسفة اليونانيين كانوا ينظرون إلى الاشياء باعتبار أنها أشياء حقيقية طالما كان العقل يؤمن بذلك ، أى ان التفكير الفلسفى اليونانى اتجه مباشرة الى الاشياء كما هى ، صارفاً النظر ، الى حد بعيد ، عن الصلة بين إدراك الاشياء والاشياء كما هى .

وهذا هو الاختلاف الضخم بين نزعة الفلسفة اليونانية ونزعة الفلسفة الحديثة . ففكرة الذاتية — بمعنى أن للذات دخلا كبيراً فى تصورنا للاشياء الخارجية — هذه الفكرة كانت غير موجودة لدى الفلاسفة اليونانيين ، أو على الاقل لم تكن واضحة كل الوضوح عندهم . وهذه الخاصية نفسها تقودنا الى خاصية أخرى ،

وتلك هى أنه تبعاً لما كان عليه الفلاسفة اليونانيون من عدم التفرقة بين الذات والموضوع أو بين ادراكنا للطبيعة الداخلية والطبيعة الخارجية كما هى ؛ أى انكار القدر الكبير الذى للوعى فى تصور الأشياء وتصور وجود الاشياء — نقول انه تبعاً لذلك لم يُعْنَ الفلاسفة اليونانيون بمشكلة المعرفة بمعناها الحقيق. وهذا طبيعى ومفهوم ، أولا بسبب الخاصية الرئيسية التي ذكرناها من قبل ، وهى التوفيق والانسجام بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الداخلية . وثانياً لأن اليونانيين لم تكن معرفتهم بعد كاملة ، بل كانت مفرقة ناقصة تقوم على تجربة ضئيلة وحياة روحية غير راقية ومجموعة من المعلومات لم تكن كافية . فلم يكن لديهم إذن — كما سيكون لدى روح الفلسفة الحديثة من بعد — محصول ضخم من المعلومات الخاصة بالأشياء العلمية . ولم يكن لديهم مذهب لاهوتى (دينى) كان على الروح الحديثة من بعد أن تقف بازائه موقفا خاصاً . فموقف النقد بالمعنى الحقيقى لكلمة النقد — كما هو عند كَنْت (أى امتحان العقل الانسانى من حيث قدرته على الادراك وإلى أى مدى تكون هذه القدرة) — موقف النقد هذا ، لم يكن متيسراً إلا إذا كانت هناك من ناحية طائفة كبيرة من المعلومات العلمية ، ومن ناحية أخرى تجربة روحية خلفها الدين . وفى كل عصر وجدت فيه هذه النزعة إلى النقد ، كان ذلك إيذاناً بأن ثمة ثورة على العلم كما وصل ، والدين كما صور حتى ذلك الحين .

ففى الفلسفة اليونانيــة نفسها لم تقم النزعة الى النقد الا حين

تكونت معلومات عديدة على يد الفلاسفة السابقين على سقراط. وحينئذ بدأت الروح الجديدة، روح التنوير، تثور على ما وصل حتى الآن أو على التجربة الروحية الدينية كما نقلت إليهم، وهذا الدور قد قامت به السوفسطائية.

فلم يكن لنا اذن ان نتوقع من الفلسفة اليونانية ان تقف هذا الموقف، موقف من ينظر إلى الصلة بين الذات المدرِكة والموضوع المدرَك باعتبارها صلة تنازع، ومن هنا نلاحظ ان الفلسفة الحديثة قد بدأت بأن شك بيكون فى العلم كما وصل اليه، وشك ديكارت فى المعرفة الانسانية بوجه عام، وخصوصاً كما تصورها رجال العصور الوسطى أى كما صورتها الحياة الدينية. وهذا الشك الديكارتى إذن شك شامل تام، يشمل الحقيقة كلها، ومثل هذا الشك لا يمكن أن يقوم إلا حين يدرك الانسان ادراكا حقيقيا واضحا ان ثمة تفرقة بين الذات المدرِكة والموضوع المدرَك، أى بين الوعى أو الطبيعة الداخلية، وبين الكون أو الطبيعة الخارجية.

حقاً إن أرسطو قد عنى بالبحث فى كل المعارف الانسانية، أى فى كيفية تكوين المعانى أو المفهومات عن طريق حس من المحسوسات. إلا أنه لم يبين الشروط التى يكون بها المدرَك صحيحاً، أى أنه لم يبحث فى نظرية المعرفة بحثاً حقيقياً، يتجه أولا وبالذات إلى بيان الشروط التى بها، وبها فحسب، تكون المعرفة صحيحة.

فمثل هذه المسائل لم توجد إلا فى العصر الحديث ابتداء من

لوك وهيوم ، وهى التى توسع فيها كنت من بعد ووضعها فى أعلى صورة بلغتها . ومن أجل هذا ، أى بتسبب أن الفلاسفة اليونانيين لم يبحثوا فى شروط المعرفة الصحيحة ، نجدهم كثيراً ما يستنتجون استنتاجات سريعة ، دون أن يكون فى سير البرهان ما يسمح بهذا الاستنتاج . وعلى أساس ما يستنتجون ، يضعون من المذاهب ما يشاؤن . فتجاربهم إذن كانت تجارب ناقصة ، ومعرفتهم لم تكن معرفة قائمة على الاستدلال الحقيقى الذى يمتاز بالدقة . ولهذا يمتاز الفلاسفة المحدثون وتمتاز الروح الحديثة بعنايتها بهذه التفرقة الدقيقة ، بين الذات المدرِكة والأشياء المدرَكة . ولذا فان المثالية الحقيقية لم توجد بمعناها الحقيقى إلا فى العصر الحديث .

حقاً إن رجلا مثل أرسطو حينما كان يرد على السابقين أو يناقش الفلاسفة الأفلاطونيين ، كان يستعمل من البراعة والذكاء أكثر مما فعله الفلاسفة المحدثون . ولكن هذا راجع إلى ضعف أو نقص فى الفلاسفة المحدثين لا إلى طبيعة روح الفلسفة الحديثة نفسها . فان روح الفلسفة الحديثة بمعناها العام هى النقد والتفرقه المطلقة بين الذات التى تدرِك والأشياء التى هى موضوع الادراك .

وهذه الخاصية الثانية تقودنا إلى وضع خاصية ثالثة ، هى فى الواقع المقابل الوجودى للخاصية الثانية . فالتفرقة بين الذات وبين الموضوع فى نظرية المعرفة يقابلها فى نظرية الوجود التفرقة بين الروح وبين الجسم . وهنا نلاحظ كما لاحظنا فيما يتصل بالذات

والموضوع أن التفرقة بين الروح والجسم لم تكن تفرقة واضحة قوية عند الفلاسفة اليونانيين فى تصورهم للكون . فنحن نجد من جهة أن الفيلسوف اليونانى أنكساجورس قد فرق بين العقل وبين المادة ، كما نلاحظ أيضاً أن أفلاطون قد عنى دائماً بأن يفرق بين الحياة الروحية والحياة الجسمية ، بين عالم غير الحس وعالم الحس ، بين المثل أو الصور وبين الأشياء . كذلك الحال عند أرسطو ، فعنده تصل هذه التفرقة إلى قمتها .

ولكن ، ومع هذا كله ، نلاحظ من جهة أخرى أنهم لم يكونوا يفرقون تفرقة واضحة بين تصورهم للطبيعة الخارجية على غرار الروح ، وتصورهم للروح على غرار الطبيعة الخارجية . فهم كانوا يفسرون الظواهر النفسية تفسيراً طبيعياً صرفا ، كما أنهم كانوا يتصورون الطبيعة من ناحية أخرى باعتبارها كائناً حياً . وعلى هذا النحو نشاهد أولا أن الفلاسفة السابقين على سقراط كانوا من أتباع المذهب الذى يقول بأن المادة حياة — وهو ذلك المذهب الذى يؤمن بأن الطبيعة أو الكون ليس مادة فحسب بل هى مادة حية . وهذا المذهب قال به إلى جانب السابقين على سقراط ، أفلاطون ثم الرواقيون الذين اعتبروا أن الكون كائن حى ، بينما اعتبر أفلاطون أن الكواكب حية . وفى الناحية الأخرى نشاهد أن الظواهر النفسية كانت تفسر تفسيراً مادياً صرفاً ، ليس فقط عند الذريين والأبيقوريين ، بل أيضاً عند كبار الفلاسفة أمثال أفلاطون وأرسطو . فالأولون كانوا ينظرون إلى الحس مثلا

نظرة مادية صرفة باعتبار أنه تقابل الذرات . كذلك نلاحظ أن أفلاطون لم يكن ينظر إلى الصور باعتبارها أشياء ذهنية ، بل كان يتصورها باستمرار تصوراً وجودياً باعتبار أنها أشياء لها وجود خارجي ، وهذه هي النزعة إلى التجسيم التي رأيناها من قبل واضحة فى الفن .

كذلك الحال فى الأخلاق — وقد عرضنا لذلك من قبل — . نجد أن الفلاسفة اليونانيين لم يكونوا يفرقون بين الأخلاق الفردية والأخلاق الاجتماعيـة ، فالأخلاق واحدة : أخلاق الفرد هى أخلاق الفرد باعتباره عضواً فى المجتمع ، وأخلاق المجتمع هى أخلاق الفرد باعتبار أنه وحدة تضم عدة أفراد . ومن هنا لم يكن لديهم أدنى تفرقة — أو على الأقل كان ذلك فى بدء الفلسفة اليونانية — بين السياسة والأخلاق . وأرسطو الذى يحاول أن يفرق بينهما بعض التفرقة ، لم يستطع أن يتخلص من هذا الطابع — الذى امتازت به الفلسفة اليونانية كلها — فى كتابه فى السياسة . إذ نراه يتعلق بنفس الأشياء التى توحى بالروح الفردية من جهة ، والروح الصادره عن المجتمع من جهة أخرى . فالمشاهد من هذا كله إذن ، أن الخاصية الرئيسية التى وجدناها متمثلة فى كل مرافق الحياة الروحية فى الحضارة اليونانيـة ، وهى خاصية عدم التفرقة بين العالم الخارجى والعالم الداخلى ، نجدها متمثلة أجلى تمثل فى الفلسفة اليونانية .

— ٤ —

فلننتقل الآن إلى الكلام عن وجوه هـــذا الاختلاف بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الحديثة باعتبار تطور كل واحدة منهما. فنشاهد أولا أن تطور الروح اليونانيـة كان من شأنه أن يوجد بعض التغيير فى طبيعة هذه الروح اليونانية فى الفلسفة ، أى أن يتخذ هذا الطابع صوراً متعددة تبعاً لتطور العصور . ولـكننا نستطيع مع ذلك أن نتبين الطابع الرئيسى فى كل عصر من هذه العصور ، مهما خيل إلينا فى بعض الأحيـان أنه غير موجود . فالطور الأول من أطوار الفلسفة اليونانية ، وهو طور الفلاسفة السابقين على سقراط ، طور يمتاز بأنه كان يبحث فى الطبيعة الخارجية مباشرة بصرف النظر عن الطبيعة الداخلية . ومع ذلك نرى — كما قلنا من قبل — أنهم كانوا يتصورون الطبيعة الخارجية باعتبارها كائناً حيـاً . ومعنى هذا أنهم حاولوا أن يوفقوا بين كلتا الطبيعتين : الخارجية والداخلية ، ولو أن ذلك التوفيق كان إبان هذا الطور على حساب الطبيعة الداخلية . فلما غالى هؤلاء فى هذه النزعة إلى تقـديس الطبيعة الخارجيـة ، ثارت الروح اليونانية ، وكانت هذه الثورة ما يسمى باسم النزعة السوفسطائية . فبدأت العناية تتجه إلى الطبيعة الداخلية . وخصوصاً لدى سقراط الذى بدأ الطور الثانى من أطوار الفلسفة اليونانية ، وهو الطور الذى ختم بأرسطو . وهنا نلاحظ أن توجيه سقراط النظرَ إلى الطبيعة الداخلية لم يكن من شأنه أن يصرفه عن الطبيعة الخارجية .

حقاً إن الطبيعة الداخلية كادت تستأثر بكل تفكير سقراط ، إلا أنه يلاحظ مع هذا كله ، أن تفكير سقراط كان يحتوي على بذور فلسفة فى الكون ، ولو أن هذه البذور لم تصل إلى درجة مذهب . أما الذى كون المذهب فهو أفلاطون .

يأتى بعد هذا مذهبا أرسطو وأفلاطون . وهذان المذهبان هما أعلى صورة بلغتها الفلسفة اليونانية . وفيهما نجد الطابع الأساسى للروح اليونانية قد تجلى بأجلى مظاهره ، وأنه على الرغم مما هنالك من قرب كبير بين طابعى هذين المذهبين وطابع الفلسفة الحديثة ، إلا أن الاختلاف ظاهر واضح نستطيع أن نلمسه فى شىء من السهولة . فمع أن أرسطو وأفلاطون قد قالا بوجود فوق حسى ، ومع أنهما قد قالا بأن هذا الوجود اللاحسى أعلى وأسمى من الوجود الحسى ، وأن عالم الظواهر ليس غير صورة مشوهة لعالم الحقائق ، وهذا الأخير فوق الطبيعة والحس ؛ ومع أنهما انتحيا فى الأخلاق ناحية القول بأن الفضيلة هى العلم والتفكير ، أى إلى جعل الذاتية فى هذا كله الأساس ، نقول على الرغم من هذا كله . نشاهد أنهما لم يجعلا الجانب الروحى مضاداً للجانب المادى ، وأنهما لم يضعا نزاعا واختلافا جوهرياً بين كلا العالمين .

فلنأخذ أولا أفلاطون . فاذا كان أفلاطون قد قال بعالم الصور وبالحقائق الأبدية ، إلا أن هذه الصور ليست فى الواقع صوراً ذهنية ، سواء أكان هذا الذهن ذهن الله أو ذهن الانسان . فكل من أرسطو وأفلاطون لم ينته إلى القول بأن العالم الخارجى من

صنع عقولنا وأنه لا وجود له ، إلا باعتبار أن هناك ذاتاً تضعه وتفترضه : ففكرة الذاتية كما هي عند كنت أو عند فشته باعتبار أن هناك وجودا روحيا هو الأساس فى كل تصور أو أن الوجود كله هو قوة روحية تمثل وتتصور كما يقول ليبنتس ، هذه الفكرة لم تكن موجودة عند أفلاطون ؛ بل إن الصور الأفلاطونية تستمد وجودها من الأشياء ذاتها ، كما أن الأشياء ذاتها تستمد وجودها من هذه الصور . وعلى هذا يجب أن نفسر الصور الأفلاطونية — لا كما حاول الآخرون أن يفسروها — إذ قال البعض ، وخاصة الفلاسفة الافلاطونيون المحدثون ، إن الصور فى عقل الله ، وتبعهم فى ذلك آباء الكنيسة وبعض رجال العصر الحديث مثل أبلت ولوتسلافسكى . كما أن هناك آخرين قد فسروا هذه الصور باعتبارها فى عقل الانسان . والذى يمثل هذا الاتجاه ، هو مدرسة ماربورج ، وأشهر رجالها هرمن كوهن وپاول ناتورپ . فهذا الاتجاه إلى تفسير الصور الأفلاطونية باعتبار أنها صور ذهنية أو صور فى ذهن الله ، ليس هو الاتجاه الحقيقى الذى يجب أن يتخذ فى تفسير الصور الأفلاطونية .

ثم نلاحظ بعد هذا ، أن أفلاطون فى كلامه عن نظرية المعرفة لا ينظر إلى الأصل الذى نشأت عنه المعرفة ، أى لا يبحث فى الذات ، وإنما يبحث فى المعرفة من حيث هى متصلة بالوجود ، أى يبحث بحثاً موضوعياً خالصاً لا صلة له بالذات المدركة . فالى جانب اعترافه بالماهيات ، لا يريد أن يفصل هذه الماهيات فصلا تاماً عن

الأشياء أو الذوات المقابلة لها فى الخارج .

كذلك الحال فيما يختص بالأخلاق ، فان الأخلاق عند أفلاطون أخلاق طبيعية ، بمعنى أنها تعنى بالصلة بين الفرد والمجتمع الذى وجد فيه ، وتنظر إلى هذه الصلة ، باعتبار أن هذا الفرد لا يمكن أن يفهم إلا على هذا الأساس . أى أن هذه الأخلاق لا تفصل بين الأخلاق والسياسة .

ومن ناحية المذهب الطبيعى ، نجد أن أفلاطون لم يصل إلى تصورات العصر الحديث فيما يتصل بالطبيعة الخارجيه . فلم يعتبر أن الطبيعة الخارجية آلة لا حياة فيها ، وأنها خاضعة لقوانين آلية صرفة ، بل نظر إلى هذه الطبيعة كما نظر إليها الفلاسفة اليونانيون السابقون على سقراط باعتبارها شاملة للحياة ، أى باعتبار أن الروح أو النفس تشيع فى الطبيعة . ولهذا يلاحظ أن أفلاطون قد قال إن هناك نفساً كلية هى نفس العالم ، وأن الكواكب أجسام حية ، ولها نفوس خاصة بها : فالطبيعة إذن روحية ومادية فى آن واحد . وعلى هذا الأساس لا نستطيع مطلقاً إلا أن نفرق تفرقة كبيرة بين الطبيعة كما تصورها أفلاطون ، والطبيعة كما تصورها العصر الحديث

حقاً إننا نلاحظ أن هناك شيئاً من الثنائية يمكن أن يستخلص كنتيجة نهائية لمذهب أفلاطون ، ولكن الواقع أن التعارض بين الروح وبين المادة لا يظهر ظهوراً جلياً ، أو لا يبلغ حد التعارض والتناقض . كما يلاحظ أيضاً أن أفلاطون ، فى مثل هذه الأحوال ،

لا نراه ابناً حقيقياً للروح اليونانية، بل نراه متأثراً بالعناصر الشرقية التى تأثر بها، خصوصاً عن طريق تأثره بالفيثاغوريين.

والحال كذلك بالنسبة إلى أرسطو. فعلى الرغم من الدقة العلمية الشديدة التى أظهرها أرسطو، وعلى الرغم من قرب الصلة بين مذهبه فى البحث والنتائج التى ينتهى اليها، وبين منهج البحث الحديث والنتائج التى وصلت اليها الطبيعة فى العصر الحديث، إلا أن أرسطو مع ذلك كان يونانياً، أى أنه لم يتخلص من ضرورة التوفيق بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الداخلية. ولهذا نرى أن أرسطو لم يشأ مطلقاً أن يجعل الصورة مفارقة للهيولى. إنما تصور الأثنين مرتبطين ببعض فى الوجود ارتباطاً لا انفصال له، ولا توجد الصورة مفارقة إلا فى الذهن فحسب. ومن هنا يتبين أنه ليس ثمت تعارض فى الوجود بين الصورة التى هى الجانب الروحى، وبين الهيولى التى هى الجانب المادى. وفى الادراك أو نظرية المعرفة، نشاهد أن أرسطو كان يقول دائماً إن الكلى لاوجود له إلا فى الذهن، والوجود الحقيقى هو وجود الأفراد لا الأجناس والأنواع. وفى هذا تعبير واضح عن ضرورة الجمع بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الداخلية، بين الروح والمادة، بين الحسى واللاحسى.

كذلك فى الأخلاق. فانه على الرغم من أن أرسطو قد فصل بين الأخلاق والسياسة، إلا أنه، كما لاحظنا من قبل، لم يكن هذا الفصل تاماً بين الأثنين؛ فالأخلاق الأرسطالية مصبوغة بصبغة السياسة، بكل ما للسياسية من محاسن ومساوىء.

كذلك الحال أيضاً ، فى الطبيعة عند أرسطو ، فان أرسطو يقول إن المادة أو الهيولى تصبو إلى الصورة . أى أن فى الهيولى نزوعا نحو الاتحاد بالصورة ، ومعنى هذا أن فى الهيولى نفسها شيئاً من الروحية ، لأن هذا النزوع هو شيء روحى صرف . ولهذا أيضا نرى أن أرسطو فى نظريته فى الكواكب يشاطر أفلاطون رأيه فيقول إن للكواكب نفوساً ، بل يقول أيضاً أن للكواكب عقولا. ونظرية عقول الكواكب من النظريات المشهورة المأثورة عن أرسطو ، على الرغم مما أثير حولها من اختلافات .

فاذا ما انتقلنا من هذا العصر الثانى من عصور الفلسفة اليونانية — وهو العصر الذى ابتدأ من سقراط أو السوفسطائيين وانتهى بأرسطو — إلى العصر التالى والثالث للفلسفة اليونانية ، نجد أنه على الرغم مما نراه من ضعف شديد فى الروح اليونانية من جراء ما أصابها من انحلال باطنى ومؤثرات خارجية ، كادت تقضى على جوهرها وطبيعتها ، على الرغم من هذا كله نستطيع أن نتبين خصائص الروح اليونانية فى المذاهب التى ظهرت إبان ذلك العصر.

فالرواقيون أولا ، ولو أنهم كادوا ينصرفون انصرافاً شبه تام عن الطبيعة كى يقتصروا على الذات ، إلا أنه يلاحظ أن هذه النزعة الذاتية كانت مشوبة أيضاً بنزعة موضوعية ، لأن الرواقيين كانوا يتصورون الطبيعة الخارجية على غرار الطبيعة الداخلية أو الذاتية . ولهذا كان المثل الأعلى فى الاخلاق لديهم هو الحياة بمقتضى الطبيعة . فهذه هى القاعدة الرئيسية التى تلخص مذهب الرواقيين .

فمن ناحية الأخلاق نجد أن الأخلاق الرواقية أخلاق طبيعية صرفة، بمعنى أنها كانت ترى أن السير بمقتضى الطبيعة هو الخير الأسمى والغاية العليا فى الأخلاق. ومن ناحية النظرة إلى الطبيعة، يلاحظ أن الرواقيين كانوا يعدون الطبيعة كلها كائناً حياً يسمى باسم « پنما » πνευμα. وعلى هذا كانت الطبيعة الخارجية روحا أو نفساً أى لم تكن مادة صرفة. ومن ناحية نظرية المعرفة، نشاهد أن الرواقيين كانوا يعتبرون النفس المدركة هى نار؛ ومعنى هذا أن هذا الشيء الروحى هو شيء مادى هو النار. وعلى هذا لم يكن هناك انفصال شديد بين الروح وبين المادة فى رأى الرواقيين.

أما الأبيقوريون، فعلى الرغم من ماديتهم الصرفة، إلا أنه يلاحظ مع ذلك أن النتيجة الأخيرة للاخلاق عندهم، كانت نتيجة روحية. فالى جانب قولهم بأن الأصل هو الذرات الفردية، وأن الأصل فى المعرفة هو اتصال الذرات، وأن الكون نشأ عن اجتماع الذرات، وأن الدين ليس غير وهم، وأن الأخلاق يجب أن تكون أخلاقا طبيعية صرفة خالصة — إلى جانب هذا كله، جعلوا هناك مكاناً ومجالا للأشياء الروحية فى داخل هذه التوكيدات المادية الصرفة. فمن ناحية نظرية المعرفة أولا، نجدهم ماديين تقريباً، ولم يحاولوا أن يضيفوا شيئا روحياً إلى التفسير المادى. ولكنهم فى الطبيعة اضطروا إلى القول بعنصر روحى هو ذلك « الميل » الموجود فى طبيعة الذرات، والذى يجعلها تتحد بعضها ببعض. فان هذا الميل هو عنصر نزوع، أى أنه عنصر روحانى. ثم يلاحظ

فى الأخلاق أن النتائج الأخيرة للاخلاق الابيقورية تكاد تكون روحية صرفة فالمثل الأعلى وهو الأتركسيا يكاد يكون مقارباً للفضيلة العليا عند أرسطو ، فضيلة التأمل والتعقل .

وننتقل الآن من الأبيقورية إلى الشكاك ، فنجد أن الشك اليونانى لم يكن كالشك الحديث الذى يمثله خصوصاً هيوم ، فالشك الحديث مختلف تمام الاختلاف عن الشك اليونانى القديم . وذلك لأن الشك القديم يمتاز بالهدوء الصادر عن الجهل الصرف ، بينما يمتاز الشك الحديث بالقلق الصادر عن الأفكار من ناحية ، والرغبة المُلِحّة فى التوكيد من ناحية أخرى . فالشاك الحديث رجل متردد بين ضرورة إنكار المعرفة وبين ضرورة توكيد المعرفة ، بينما نجد الشاك اليونانى يعتبر أن الشك صادر عن شىء طبيعى ، هو قصور طبيعتنا عن المعرفة . وهذا القصور الطبيعى ليس علينا إلا أن نتقبله كما هو ، غير محاولين الثورة على هذه الطبيعة . فاذا كان الشك الحديث يمتاز بالقلق ، فان الشك القديم يمتاز بالهدوء ، لأنه صادر عن طبيعة الأشياء ذاتها ، بينما الشك الأول صادر عن الطبيعة من جهة ، والثورة على الطبيعة من جهة أخرى .

وأخيراً نتحدث عن الأفلاطونية المحدثة . وهنا – وعلى الرغم من أن الأفلاطونية المحدثة قد توارت فيها الروح اليونانية إلى حد كبير – إلا أنه مع ذلك نستطيع أن نلمح أثر هذه الروح فى هذا المذهب . فيشاهد ذلك أولا فى الصراع الذى قام به الافلاطونيون المحدثون ضد الدين المسيحى ، بسبب أن الدين الأخير يفرق تفرقة

تامة بين الروح وبين المادة ، ويجعل هناك تعارضا مطلقا بين الاثنين . وما كان للأفلاطونيين المحدثين أن يقوموا بمثل هذا الصراع لو أنهم اتفقوا مع أصحاب الدين المسيحى فى نظرتهم نحو الطبيعة . ونحن نشاهد أن ابرقلس وفورفوريوس قد قاما بحملة عنيفة على الدين المسيحى فى نظرته إلى الطبيعة ، مؤيدين الدين الوثنى . والنزاع بين الروح وبين المادة عند أفلوطين ليس نزاعا كبيراً ؛ بل إن هناك صلة كبيرة بين المادة وبين الروح ، فلا يحاول أن يرفض الأولى رفضاً تاما .

والخلاصة هى أنه إذا كانت روح العصور الوسطى أو الروح المسيحية قد فرقت تفرقة تامة بين الجسم والروح ، بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الداخلية ، وإذا كانت العصور الحديثة قد حاولت أن ترجع إلى إثبات وجود وحدة بين الاثنين ، مع الاعتراف أيضاً بأن كلا العالمين مفترق متميّز ، فان الروح اليونانية قد نظرت من أول الأمر إلى الصلة بين الطبيعة الداخلية والطبيعة الخارجية باعتبارها صلة انسجام ، وصلة وحدة لا تفرقة فيها . ومن هنا كان الاختلاف بين نظرة الروح القديمة ونظرة روح الفلسفة الحديثة .

فلئن كان كل منهما قد حاول الوحدة ، فان نقطة البدء قد جعلت النظر إلى هذه الوحدة أو إلى الصلة بين كلا العالمين ، عاملا فى اختلاف طبيعة هذه الوحدة . فنقطة البدء فى الفلسفة اليونانية أو الروح اليونانية — كما قلنا — هى النظر إليها باعتبارها وحدة

لا ثنائية فيها ، بينما قد أدت نقطة البدء فى الفلسفة الحديثة إلى النظر إلى هذه الوحدة باعتبارها توفيقاً بين كلا العالمين . فالوحدة فى الروح اليونانية وحدة لا أجزاء فيها ، بينما الوحدة فى الفلسفة الحديثة وحدة منقسمة . ولإن كانت الروح اليونانية قد خضعت فى عصورها الأخيرة لنوع من الثنائية ، بل وأيضاً فى عصر الفلسفة اليونانية الزاهرة ، فإنه حينما تكونت هذه الثنائية حدثت هُوّة فى النظر الفلسفى ، لم تستطع الروح اليونانية أن تعبرها ، ومن هنا كان عجزها عن التوفيق ، وقدرة روح الفلسفة الحديثة على هذا التوفيق . ولكننا رأينا ، على الرغم من هذا كله ، أن الروح اليونانية قد ظلت ، بطريقة مباشرة حيناً ، غير مباشرة حيناً آخر ، مخلصة لنقطة ابتدائها ، وهى الانسجام التام بين الطبيعة الداخلية والطبيعة الخارجية .

عصور الفلسفة اليونانية

للتاريخ وجهان : فالتاريخ حياة ، والتاريخ فكر . هو حياة باعتباره شيئاً حَيِيَه أناس معينون فى عصر معين وتحت ظروف معينة ؛ وهو من ناحية أخرى وثائق تركتها لنا هذه الحياة التى حَيِيَهَا هؤلاء الناس ، يقوم التفكير بالنظر فيها . ففى التاريخ إذن ثنائية بين الحياة وبين الفكر . وهذه الثنائية هى الصعوبة الكبرى التى يجدها المؤرخ حين يريد أن يؤرخ تأريخاً حقيقياً صحيحاً . وذلك لأن الفكر بطبيعته مضاد للحياة ، كما أثبت لنا ذلك برجسون ، اذ التفكير لا يتم إلا عن طريق مقولات أو إطارات ثابتة ، بينما الحياة تقتضى التطور . ومعنى هذا أن الفكر ، حينما يطبق على الحياة ، يحيل الحياة إلى شىء مادى آلى . ومن هنا اختلاف الناس فى تصورهم للتاريخ ، وبالتالى اختلفوا فى تصورهم للزمان الذى يقوم عليه التاريخ . فهناك زمان آلى هو زمان الساعات ، وهناك زمان حقيقى لا يقاس بالساعات ، وإنما يقاس بالقدر الذى نحيا به الأحداث والتجارب . فهناك اختلاف إذن بين الزمان الآلى والزمان الحيوى — إن صح هذا التعبير — ؛ والأول لابد من اللجوء إليه إذا ما فكرنا فى التاريخ . أى أن الحياة ، وهى جوهر التاريخ ، حينما تصبح شيئاً مسروداً مسجلا لابد أن تنطبع بطابع التفكير ، الذى هو الآلية .

ومن هنا لن نستطيع مطلقاً أن نتخلص من مقتضيات الفكر ،

أى من النظرة الآلية إلى التاريخ ، خصوصاً إذا لاحظنا أنه لا بد لنا من الالتجاء إلى هذه النظرة الشابتة كى يسهل الفهم ، والفهم لا يتم إلا فى هذا الوضع المبسط الآلى . ومعنى هذا كله أنه لا بد من أن نطبع تاريخ أى شىء ، سواء أكان تاريخاً روحياً أو تاريخ حوادث ، بهذا الطابع العام للتفكير ، وهو طابع الآلية . فالتاريخ — على حد تعبير كروتشه — فيه طابع الفكر من حيث أن الفكر يشتمل على عصور وفترات . وعلى هذا فلن نستطيع مطلقاً أن نتخلص من فكرة تقسيم التاريخ إلى فترات وعصور . والنقص الذى يحدث من هذه النظرة إلى التاريخ نستطيع أن نتلافاه ، إلى حد بعيد ، لو نظرنا إلى الزمان باعتباره زمانا حيوياً ، ومعنى هذا أننا فى تقسيمنا فترة ما إلى عصور ، أو حضارة ما من الحضارات إلى أدوار ، أو حركة روحية إلى أطوار ، يجب أن يكون مبدأ التقسيم ، ليس هو التقسيم الخارجى للسنوات ، وإنما التقسيم الباطنى للمضمون الروحى لهذه الحركة الروحية ، فنقسم الحركة الروحية التى ندرسها الى اتجاهات ، ونحدد الصلة بين الاتجاه والاتجاه من ناحية المضمون الروحى الخاص بكل اتجاه . فاذا وجدنا أن المضمون الروحى قد انتهى وبدأ يتكون مضمون روحى جديد (ذو اتجاه جديد) ، فمعنى هذا أنه قد بدأ طور جديد . وقد يكون الانتقال بين الطور والطور واضحاً على شكل ثورة يكون فيها قلب للنظرة السائدة فى الاتجاه السابق ، من أجل إيجاد

نظرة جديدة غالبا ما تكون متعارضة ، وفى تناقض تام تقريباً ، مع النظرة التى سادت الطور السابق .

فاذا بحثنا الآن فى فلسفة التاريخ من هذه الناحية ، وجدنا أن هذه الفتره التى يكون فيها انتقال مفاجىء أو شبه مفاجىء من اتجاه ضخم إلى اتجاه آخر ضخم ، توجد حينما يتم الانتقال مما يسميه الفلاسفة الألمان — وبخاصة اشپنجلر — الحضارة إلى المدنية ، وتسمى فترة الانتقال هذه باسم التنوير . وسنتحدث عن خصائص التنوير حينما نصل إلى عصر التنوير عند اليونان ، ونعنى به السوفسطائية .

فيجب علينا إذن ، أن نقسم تاريخ الفلسفة اليونانية إلى أدوار . فما هى الآن هذه الأدوار ؟ لن نجيب على هذا السؤال إجابتنا الخاصة ، إلا بعد أن نعرض الإجابات التى ساقها المؤرخون السابقون للفلسفة اليونانية .

— ٢ —

الرأى السائد فى القرن التاسع عشر هو أن الفلسفة اليونانية تبدأ بطاليس ، ويبدأ بعد ذلك الاختلاف فى تحديد الأدوار . فنجد أولا آست (١) ، وركسنر (٢) ، وبرانس (٣) ، قد بدأوا بتقسيم الفلسفة اليونانية على أساس فكرة الجنسية . فاليونانيون ينقسمون إلى فرعين هما : الأيونيون والدوريون . أما الأيونيون فيمتازون — على حسب رأى هؤلاء — بالواقعية ، بينما الدوريون يمتازون بالمثالية . وعلى أساس هذا ، قسم الأولون أدوار

الفلسفة اليونانية إلى ثلاثة : فهناك العصر الأيونى ، ثم العصر الدورى ، ثم العصر الخليط بين الاثنين وهو العصر الأتيكى . وكذلك قال برانس إن تطور الفلسفة اليونانيـة قد تم بوجود العنصرين معاً . ففى العصر الأول نجد من ناحية ، المدرسة الأيونية وهرقليطس ، وهؤلاء أيونيون ، وفى الجانب الآخر نجد برمنيدس وفيثاغورس ، وهؤلاء دوريون . وكان الاتجاه السائد النظرَ نحو الطبيعة الخارجية .

وفى العصر الثانى ، كان النظر متجهاً نحو إيجاد الروح الكلية . ويمثل هذه النزعة أنكساغورس وديموقريطس من ناحية ، ومن ناحية أخرى أنبـاذوقليس وذيوجانس . ثم يأتى العصر الثالث وفيه تبدأ محاولة إيجاد روح جديدة مقـابلة للروح التى هدمتها السوفسطائية ، وهذا يكوّن العصر الثالث والأخير ، ويبتدىء من سقراط وينتهى بانتهاء الفلسفة اليونانية .

ويرد تسلر على هؤلاء ، فيقول إن الفلسفة فى العصر الأول لم تكن أيونية خالصة ، كما لاحظ برانس بحق ، ولـكن هذا الأخـير يخطىء أيضـاً حينما يصور ذيوجانس وديموقريطس وانـكساغورس باعتبارهم قد حاولوا إيجاد الروح الكلية (المطلقة) ، لأن انـكساغوراس ، وكذلك زميليـه ، كان بحثه متجهاً كالأولين تماماً ، أى أصحاب العصر الأول ، إلى الطبيعة الخارجية فقط . ولسنا نستطيع أن نتبين فرقا كبيراً بين فلاسـفة الدور الأول ، وفلاسفة هذا العصر الثانى ؛ بل إن النظرة فى الاتجاه واحدة .

وعلى هذا فليس ثمت من مبرر للفصل بين هذين العصرين.

ثم إنه يلاحظ أيضاً أن هذا التقسيم غير متناسب ، فالبعد كبير بين مقدار العصر الأول والعصر الثانى من جهة ، والعصر الثالث من جهة أخرى . فالعصر الثالث يشمل شخصيات ضخمة كبيرة لا تتناسب مطلقاً مع أصحاب العصر الأول والثانى ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى لا نستطيع أن نقول إنه كان ثمة اتجاه واحد طوال هذا العصر الثالث ، كما يزعمان . وذلك لأنا سنرى أنه سيبدأ اتجاه جديد بعد موت أرسطو . ولابد من الفصل بين الفلسفة المبتدئة بسقراط ، والمنتهية بأرسطو ؛ وبين الفلسفة التى جاءت بعد أرسطو حتى آخر الفلسفة اليونانية . فعدم التناسب هذا يكفى وحده للقضاء على نظرية برانس .

وعدم التناسب هذا ، نجده فى نظرة هيجل الذى رأى أن الفلسفة تنقسم إلى عصور ثلاثة أيضاً ، وأن العصر الأول كان عصر الوحدة ؛ ثم جاء العصر الثانى فكان ثورة على هذه الوحدة ؛ وجاء العصر الأخير فكان محاولة للتوفيق بين الاثنين .

قسم هيجل (٤) عصور الفلسفة اليونانية على هذا الأساس ، فجعل هذه العصور ثلاثة : العصر الأول ويبتدىء من طاليس كما هو متفق عليه بين الجميع ، وينتهى هذا العصر الأول بأرسطو ثم يبدأ العصر الثانى ابتداء من المدارس التى تلت أرسطو ، وهى الرواقية والأبيقورية والشكاك ، سواء منهم القدماء أو المحدثون ، والعصر الثالث هو عصر الأفلاطونية المحدثة . والأساس فى

هذا التقسيم هو منهج هيجل الذى تصور على أساسه التطور الروحى للانسانية . فانه يقول إن الفكرة المطلقة قد وصلت إلى أعلى درجة من درجات تحققها عند أرسطو ، وبعد أرسطو بدأت الوحدة تنحل إلى شيئين متعارضين : إلى موضوع ونقيض موضوع . فمن ناحية نرى المذاهب التوكيدية وهى الرواقية والأبيقورية ، ومن ناحية أخرى يضاد هذه المذاهبَ مذهبُ الشكاك الذى هو نقض لكل توكيد . وتبعاً لسير التاريخ من موضوع إلى نقيض موضوع ، ثم إلى مركب موضوع ، كان لابد بعد انفصال الصورة الكلية إلى نقيض موضوع ، وموضوع ، أن تكون هناك وحدة هى مركب الموضوع بين الموضوع ونقيض الموضوع . وهنا سيكون هذا المركب سلباً للسلب أى إيجاباً . فأصبحت الفكرة المطلقة وحدة من جديد ، وهذا قد تم على أيدى الأفلاطونية المحدثة .

ولهذا لابد أن نقسم التاريخ الفلسفى لليونان على هذا الأساس . ومع ذلك نستطيع أن نجعل ثمة تقاسيم فى داخل العصر الأول ، فنقسمه حينئذ إلى قسمين أو ثلاثة أقسام . وهنا ينظر هيجل نظرة جديدة إلى السوفسطائية فيجعل ابتداء القسم الثانى من العصر الأول بالسوفسطائية . بدلا مما كان يفعله المؤرخون الأسبقون ، الذين كانوا ينظرون إلى السوفسطائية باعتبارها حركة انتهاء ، لاحركة ابتداء . وعلى هذا يبــدأ القسم الثانى من العصر الأول بالسوفسطائية ، ويدخل فى هذا القسم سقراط وأنصاف السقراطيين والمدارس السقراطية الصغيرة المختلفه . أما القسم الثالث

فسيكون حينئذ القسم الخاص بأفلاطون وارسطو . وهذا التقسيم الفرعي يقوم على أساس أن الروح المطلقة الكلية قد وصلت إلى أول درجة من درجاتها كما هي على يد انكساغوراس لما قال بفكرة العقل ، ثم بدأت تنحل هذه الفكرة المطلقة على يد السوفسطائيين وسقراط ، ثم سارت إلى الوحدة من جديد وبلغت أوجها من الوحدة على يد افلاطون وارسطو .

— ٣ —

ولكن تسلر لا يشاء أن يأخذ بهذا التقسيم ، فيقول أولا إن النسب غير متساوية ، كما هي الحال من قبل عند برانس . فطول العصر الأول لا يتناسب مطلقاً مع قصر كل من العصرين الأخيرين . ولو أنه من الناحية التاريخية يمكن أن يكون هذا التقسيم متناسباً ، إلا أنه من ناحية المضمون ، أي من ناحية الأفكار الفلسفية التي وجدت في كل عصر من هذه العصور الثلاثة ، غير متناسب تماماً . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى يلاحظ تسلر أنه لا يجب أن نبدأ بالسوفسطائية عصراً جديداً للفلسفة اليونانية ، وذلك على أساس المقياس الذي اتخذه من قبل وهو أنه لا يمكن أن نبدأ عصراً جديداً إلا إذا بدأ تيار جديد قد تحددت معالمه وأصبح شاعراً بنفسه . والسوفسطائية في رأي تسلر ليست بدءاً لفلسفة جديدة ، وإنما هي محاولة للقضاء على الفلسفة القديمة . نعم إنهم وجهوا عنايتهم إلى الذات أو الطبيعة الداخلية ، بدلا عما كان عليه الحال من قبل حينما كان الفكر متجهاً بكليته إلى الطبيعة الخارجية

فحسب. ولكنهم نظروا إلى الذات لا باعتبارها الانسان، أى لا باعتبارها معنى كلياً، وإنما نظروا إلى الانسان باعتباره هذا الانسان أو ذاك، أى لم ينظروا إلى الانسان كفكرة كلية، بل كفرد محدد معين. وهم فى نظريتهم فى المعرفة لم يقولوا مطلقا إن الوجود الذهنى هو الوجود الجدير بالبحث أو هو الوجود الحقيقى، كما سيقول سقراط. وعلى هذا فان السوفسطائية لا تمثل اتجاها جديداً، فلا يمكن اذن أن نبدأ بها عصراً جديداً.

ورأى تسلر فى هذا مخالف كل المخالفة للبحوث التى كتبت من بعده وفى أيامه أيضاً بل وقبله، والتى انتهت الى القول بأن السوفسطائية يجب أن تعد عصراً جديداً. وذلك لأن السوفسطائية هى، كما يسمونها، نزعة التنوير عند اليونان؛ وليست حركة سلبية كما ظن تسلر، وإنما هى ثورة ناتجة عن شعور قوى برغبة ملحة ونزعة قوية نحو إيجاد نظرة جديدة فى الكون وفى الوجود. فمن قبل تسلر أشار إلى هذه النزعة هيجل وآست؛ ومن بعد تسلر أعطى لهذه الكلمة كل مضمونها وكل ما تشمله من معان جومبرتس[٥]. وتوالت الابحاث بعد ذلك وكلها تسير فى هذا الاتجاه. فنراها خصوصاً عند ييجر فى كتابه عن التربية أو الثقافة «پيديا». وأخيراً جاء فى عام سنة ١٩٣٧ چوزيه سَيِنْتا فى كتابه «نزعة التنوير عند السوفسطائية اليونانية»[٦] فرد للسوفسطائية كل اعتبارها، ونظر اليها باعتبارها النزعة الحقيقية للفكر اليونانى، واعتبرها تماثل كل نزعة تنوير وجدت فى الحضارات الأخرى، وبخاصة فى الحضارة الغربية فى القرن الثامن عشر.

وعلى كل حال ، فان رأى تسلر هو كما عرضناه . ولهذا لايشاء أن يبدأ العصر الجديد وهو العصر الثانى بالسوفسطائية ، بل يبدؤه بسقراط ، ويرى أن التيار الجديد الذى سرى فى الفلسفة هو جعل الموجودات الذهنية الموجودات الحقيقية . فقال سقراط إن المعرفة الحقيقية هى معرفة الذات لنفسها وهى معرفة المدركات أو التصورات . ولا بد أن يتجه الانسان — لا إلى تحليل الموضوعات الخارجية — بل إلى تحليل مدركاتنا المماثلة لهذه الموضوعات الخارجية . فالمرء لابد له إذن ، لا أن يبدأ بمعرفة الطبيعة الخارجية ، بل بمعرفة الطبيعة الداخلية أو الذات . والشعور بهذه النزعة الجديدة واضح قوى لدى سقراط ، فهو لم يعن أدنى عناية بالطبيعة ، بل وجه كل همه نحو الانسان . ولو أنه لم يتقدم كثيرا بالبحث فى المدركات ، إلا أنه أعطى القوة الدافعة الكبرى لهذا التيار الجديد .

وجاء من بعده تلميذه أفلاطون ، فجعل الوجود الذهنى هو الوجود الحقيقى ، وقال إن ماعداه من وجود ليس وجوداً حقيقياً . فالصور أعلى درجة فى الوجود من الأشياء المقابلة والتى هى مشاركة للصور فى الوجود . وجاء بعد ذلك أرسطو فقال بمثل ما قال به هؤلاء . وإذا كان قد حمل على الأفلاطونية ، فان حملته هذه لم تخرجه عن التيار الجديد . فعند أرسطو أيضاً الصورة هى الوجود الحقيقى . وإنما الاختلاف بينه وبين أفلاطون هو فى وجود هذه الصورة : هل توجد مفارقة للمادة أو لا توجد ؟ فأفلاطون يفرّق تمام التفرقة

بين عالم الصور وعالم الموضوعات المقابلة لها أو المشابهة لهذه الصور. وعلى العكس من ذلك يقول أرسطو إن الصور لاتوجد منفصلة مطلقاً عن الموضوعات المقابلة لها. ولكنه يرى مع ذلك أن الصورة هى الماهية وأن الماهية هى الوجود الحقيقى، وأن المادة ليس لها وجود حقيقى، إنما كل وجودها بالقوة، أما الصور فوجودها بالفعل باستمرار.

فمن هذا كله نشاهد أن ثمة تياراً واحداً قد ساد هذا الفكر الجديد. وعلى هذا الأساس فانه لما لم يكن السوفسطائيون قد بدأوا هذا الاتجاه، فان نقطة البدء ستكون ثمة إذن سقراط. وبعد هذا يتعين علينا أن نحدد نقطة الانتهاء. وهنا نتخذ نفس المعيار الذى اتخذناه من قبل وهو استمرار التيار. فاذا اتخذنا هذا المعيار، وجدنا أنه بعد أرسطو وقف هذا التيار وقوفاً يكاد يكون تاماً: فالمدارس التى تلت أرسطو قد اتجهت نحو الذات اتجاهاً جديداً تاماً، ولم تعد تعنى مطلقاً بالوجود أياً كان، سواء أكان ذلك الوجود، الوجودَ الذهنى أو الوجود الخارجى. وانما اتجهت إلى العمل وإلى كل ما يفيد. فبينما كان الفكر والنظر هما الأساس فى الحياة وفى الوجود بالنسبة إلى أصحاب التيار الثانى، نجد أصحاب التيار الجديد ينظرون إلى الفكر من ناحية قيمته العملية فحسب، أى أن الفكر ثانوى بالنسبة إلى العمل. ولهذا لم يوجهوا أدنى عنـــــاية إلى البحث فى الطبيعة الخارجية وإلى البحث فيما وراء الطبيعة، وكل ما عملوه فى هذا الباب هو أنهم

اقتطفوا من هنا وهناك بعض المذاهب التى تفيدهم فى تحقيق غايتهم التى ينشدونها . فأخذوا عن الفلاسفة السابقين على سقراط مذاهبهم فى الطبيعة الخارجية : فأبيقورس يأخذ عن المذهب الذرى والرواقيون يأخذون عن هرقليطس . ولو أن هؤلاء الأخيرين قد عُنوا بعض العناية بالبحث فى الطبيعيات ، إلا أن ذلك لم يكن مطلقاً يقصد لذاته ، بل كان نتيجة لقاعدتهم الأخلاقية الرئيسية وهى « عِشْ بمقتضى الطبيعة » ، وكل ما يعنى الانسان من البحث الطبيعى هو أن يعرف عن الطبيعة كل ما يفيد فى تحقيق هذه القاعدة . فعلى الانسان أن يعرف — على هذا الأساس — أن فى العالم روحاً كلية واحدة ، وعلى هذا ستكون الأخلاق أخلاقا عالمية .

وفى نظرية المعرفة لم يكن يعنيهم من البحث فيها إلا أن يطمئنوا على أنفسهم . وعلى هذا الأساس ، اتخذ أبيقورس المذهب الحسى الذرى فى تصوره للطبيعة الخارجية . وإذا كان الرواقيون قد عنوا بالأبحاث الدينية ، فلم تكن تلك العناية متجهة إلى البحث فى الإلهيات ، بل أن يطمئنوا إلى عدم غضب الالهة ، وإلى أن الآلهة لا يحدثون شيئاً مضراً بالانسان ، وكذلك الحال فى نظرة أبيقور إلى الدين . وكان طبيعياً من أجل هـــذا ، أن تتخذ الأخلاق المكان الرئيسى . ومع ذلك فقد كانت الأخلاق مختلفة كل الاختلاف فى طابعها عن الأخلاق كما هى عند أرسطو وأفلاطون ، وكما كانت من قبل . فالأخلاق الجديدة لن تكون متصلة بالسياسة لأن

الفرد قد انطوى على نفسه فلم يعد يعنيه من الجماعة شيء، وأصبح هناك فصل تام بين أخلاق الدولة وأخلاق الفرد، وبدأ نزاع جديد، أو هنا بدأت لأول مرة المشكلة التي يسمونها مشكلة الفرد والمجتمع . .

وعلى هذا نستطيع أن نقول إن هناك تياراً جديداً قد بدأ يحل محل التيار القديم . لكن يعترض هذا القول صعوبة جديدة علينا أن نحلها قبل أن ننتقل إلى تحديد انتهاء هذا العصر . وذلك أنه قد يتبادر إلى الذهن أن ثمة شبهاً قوياً بين هذه المدارس الجديدة وبين المدارس التي وجدت إبان عصر السوفسطائية وسقراط : فالميغاريون يقابلون فى شكهم الشكاك اليونانيين، والكلبيون يقابلون الرواقيين ، والقورينائيون يقابلون الأبيقوريين . لكن يجب أن يلاحظ الاختلاف بين كلا النوعين من المدارس ، فالشك الميغارى مختلف أشد الاختلاف عن الشك كما مثلته الأكاديمية . فإن الشك الميغارى يقوم على فحولة فى التفكير بينما يقوم شك الشكاك على انحلال وضعف تام فى الروح اليونانية ؛ الشك الأول شك يريد أن يعرف ، أما الشك الجديد فشك يريد أن يجهل . فهما اذن مختلفان .

كذلك الحال فى النزعة الحسية اللذية عند كل من الأبيقوريين والقورينائيين : فاللذة التى ينشدها أرستپُّس لذة إيجابية تريد أن تأخذ بكل ما فى الحياة ، بينما اللذة التى يصبو إليها أبيقورس لذة سلبية خالصة معناها الخلو من الألم . فكل ما يريده الفرد هو أن يكون هادئاً آمناً فى سربه ، ليس من شيء يعكر

عليه صفو حياته الداخلية ، وعلى العكس من ذلك كان القورينائى ينشد التغير والتعدد فى اللذة ، وينشد الألم ، لأن اللذة لا تدرك بدونه . وعلى هذا كانت اللذة كما يفهمها القورينائى مختلفة جد الاختلاف عن اللذة كما يفهمها رجال العصر الذى نحن بصدد التحدث عنهم ، وهم الأبيقوريون .

كذلك الحال بالنسبة إلى الكلبيين ، فقد كانت نظرتهم نظرة لا تتصل بالفكر بل تتصل بالمذهب الخارجى فحسب ، ومعنى هذا أنها نزعة غير نظرية ، بينما نجد أن النزعة الرواقية نزعة نظرية إلى جانب كونها عملية ، بمعنى أن الأخلاق قد بحث الرواقيون فى أسسها النظرية، بينما لم يعن الكلبيون شىء غير تغيير المظاهر الخارجية ، دون أن يمس الداخل بشىء .

ثم يلاحظ إلى جانب هذا ، أن هذه التيارات التى كانت موجودة إبان عصر السوفسطائية وعصر سقراط كانت ضئيلة القيمة لم تؤثر تأثيراً حقيقياً فى حياة اليونان ، لأن التيار الأكبر الذى أتى إبان ذلك الحين، وهو تيار سقراط وأفلاطون وأرسطو، قد قضى تقريباً على هذا التيار الضئيل . وكان لابد من مرور هذا الدور الثانى لكى يأخذ هذا التيار الضئيل سعته وكل مدى تطوره .

فمن هذا كله يتبين أنه لابد من الوقوف عند أرسطو فيما يتصل بالدور الثانى ، وأنه بعد أرسطو لابد أن يبدأ دور جديد من أدوار الفلسفة اليونانية . وهذا الدور الجديد يمكن أن يقسم بدوره إلى ثلاثة أقسام رئيسية :

الأول يشمل الأبيقورية والرواقية والشكاك ، والثانى يشمل نزعة التلفيق ثم الرواقية الرومانية والشكاك المتأخرين ثم المبكرين من أتباع الفلسفة الأفلاطونية المحدثة ، والقسم الثالث يشمل الأفلاطونية المحدثة .

وهذه التفرقة فى داخل هذا الدور الأخير لها مزيتها كما أن لها عيبها ؛ فلها تلك المزية وهى أنه إذا قسمنا تاريخ الفلسفة اليونانية على هذا النحو وجدنا أن العصور متقاربة من الناحية التاريخية فى طولها ، ولكنها من ناحية أخرى غير متناسبة تماماً من ناحية المضمون الفلسفى . بل إن هذا العصر بأكمله ، ويشمل قرابة تسعة قرون ، لايساوى فى انتاجه الفلسفى قرناً واحداً هوقرن أفلاطون وأرسطو . والعلة فى هذه التفرقة هو أن ثمة تياراً واحداً يسود هذا الدور بأكمله ولا محل للتفرقة بين هذه الأقسام المختلفة على أساس من اختلاف التيار فى كل قسم عنه فى القسم الآخر . فاذا كنا نريد أن نظل مخلصين للقاعدة الأساسية التى اعتمدنا عليها فى تقسيمنا لتاريخ الفلسفة اليونانية وذلك على أساس التيارات ، كان علينا أن نجعل هذا الدور الأخير دوراً واحداً هوالدور الثالث والأخير من أدوار الفلسفة اليونانية .

لكن هذا يحتاج إلى شىء من البيان ، لأنه ليس من المسلم به بين الجميع أن الأفلاطونية المحدثة تشبه فى مضمونها واتجاهها الرواقية والأبيقورية والمذاهب التى كانت سائدة أثناء ذلك الدور . فلكى نأخذ بهذا الرأى الذى ارتأيناه ، لابد أن نبين أن التيار

واحد ، إن فى الرواقية والأبيقورية (أو فى إحداهما على الأقل) ، أو فى الأفلاطونية المحدثه ، فنقول إن الأفلاطونية المحدثة لم توجه عنايتها مطلقاً إلى الطبيعة ولم تحاول بحثها ؛ وكل ماهنالك من مباحث طبيعية — كما أشرنا إلى ذلك من قبل — ضئيلة ومتشابهة تماماً مع الطبيعة عند الرواقية . والأخلاق فى الأفلاطونية المحدثة هى بعينها الأخلاق فى الرواقية ، بل إن علم ما بعد الطبيعة نفسه — فى رأى تسلر — عند الأفلاطونيين المحدثين يشابه علم ما بعد الطبيعة عند الرواقيين . فالصدور عند الأفلوطينيين هو بعينه العقل عند الرواقيين . وكل ما هنالك من فارق هو أنه وإن كان كلا المذهبين يقول بوحدة الوجود ، إلا أن وحدة الوجود عند الرواقيين باطنة ، بينما هى عند الأفلاطونيين المحدثين صدورية أو عالية ، إن صح الجمع بين وحدة الوجود والعلو ؛ لأن هذا الصدور عند الأفلاطونيين المحدثين يفترض الله عالياً بعض الشىء على الكون ، وعلى الانسان أن يتحد بالله عن طريق الوجد . وعلى هذا فالأفلاطونية المحدثة — حتى فى هذا الجزء الذى يكوّن الأهمية الكبرى لها — متفقة مع الرواقية أى مع مدرسة من المدارس السائدة فى ذلك العصر الثالث . ثم يلاحظ أن العلو هنا ليس علواً كاملا ، وإلا فان ذلك سيكون خروجاً تاماً على الروح اليونانية وعلى روح فلسفة هذا الدور الثالث ، وإنما اضطُرت الأفلاطونية المحدثة إلى القول بالعلو تحت تأثير التطور الجديد الذى أخذه مجرى الفلسفة اليونانية على يد الشكاك . فالشكاك

قد أثبتوا أنه لا حقائق فى داخل الذات ، فاستنتج الأفلاطونيون المُحْدَثون من ذلك أنه مادامت لاتوجد حقائق داخل الذات ، فالحقيقة توجد خارج الذات . ولكن هذا الشيء الذى هو خارج الذات فوق الموضوعات أيضاً، فهو عال على الوجود . ومن هنا فلابد أن يتصف هذا الشيء الجديد بالعلو، فهذا المبدأ العالى على الكون إذن هو الله . ولكن إذا فُصِل فصلا تاماً بين هذا المبدأ العالى وبين الذات ، فستفقد الروح اليونانية كل صفاتها ، فلابد اذن من شيء من التوفيق بين هذا العلو وتلك الذاتية . وهذا يجيء عن طريق الاتحاد والكشف والوجد .

فلهذه الأسباب كلها يرى تسلر أن الأفلاطونية المحدثة داخلة أيضاً فى التيار الثالث .

ولكن الباحثين المحدثين الذين أتوا بعد تسلر ، قد زادوا من أهمية الأفلاطونية المحدثة حتى جعلها البعض : أو جعل رأسها على وجه التخصيص ، وهو «أفلوطين» أكبر فيلسوف فيما وراء الطبيعة فى الفلسفة اليونانية كلها ، وفى هذا الاتجاه الجديد سار أولا إنْج فى كتابه «فلسفة أفلوطين» ، الذى ظهر فى جزأين عام ١٩١٨ ثم فُنْت فى كتابه «أفلوطين» سنة (١٩١٩) ثم مورسلّى فى كتابه عن أفلوطين (١٩٢٧) ثم بربيه فى كتابه « فلسفة أفلوطين » (عام ١٩٢٨) كذلك لم تنحصر العناية فقط بأفلوطين ، مؤسس المدرسة ، بل ازدادت بالنسبة للتلميذ الثانى والأكبر وهو أبْرقْلُس ، خصوصاً عند الأيطاليين (٧) .

والنتيجة النهائية التى تستخلص من هذا كله عند تسلر هى أن الفلسفة اليونانية تنقسم إلى ثلاثة أدوار رئيسية : الدور الأول هو الدور الطبيعى التوكيدى : هو طبيعى ، لأنه يبحث فى الطبيعة ولا يفرق بعد بين الروحى والمادى . وهو توكيدى ، لأنه يفترض افتراضاً سابقاً أن المعرفة الانسانية — ما دامت تتجه إلى الموضوع — صحيحة . ولم يبحث مطلقاً فى ماهية المعرفة والمقاييس التى تقاس بها صحتها وبطلانها . وحينئذ شعرت الروح اليونانية — على يد السوفسطائيين — بأن هذا التوكيد يجب ألا يكون ، لأن المعرفة متغيرة : فالحس متغير ؛ وتبعاً لهذا لا نستطيع أن نثق وثوقاً تاماً بالمعرفة الانسانية كما هى ، بل لا بد من إقامة القواعد ومن البحث فى المفهومات والأشياء الذهنية . وتلبية لهذه الحاجة ، جاء سقراط فقال إن الشيء الموصل للحقيقة هو البحث فى المعرفة . فالبحث فى المعرفة هو نقطة الابتداء . ثم جاء أفلاطون من بعد ، فقال إن الوجود الحقيقى هو هذا الوجود العقلى الذهنى الذى يقوم على الديالكتيك ، ويمتد بفكرة الديالكتيك إلى بقية العلوم ، فينشىء الطبيعة والأخلاق . ويأتى أرسطو فيجعل المعرفة الحقيقية هى معرفة الصورة ، ويقول ان الصورة كمال الأشياء ؛ ويقيم على هذا الأساس مذهبا شاملا فى الفلسفة والعلم .

ثم يقف هذا الاتجاه ويأتى اتجاه جديد هو مغالاة فى النتيجة التى انتهى إليها أرسطو وأفلاطون ، لأن هذين قد قالا بأن الوجود الذهنى هو الوجود الحقيقى . ومعنى هذا أن الوجود الحقيقى هو

الوجود الذاتى ، ومعنى هذا أيضـــاً أن الكمال فى الذات ، وأن الموضوع ليس شيئا من شأنه أن يكمل الذات . فالنتيجة إذن أن ينعكف الانسان على الذات ويصرف النظر نهائياً عن الموضوعات الخارجية ، ومن هنا كان الدور الثالث .

ونستطيع أن نلخص هذا كله بعبارة أوجز فنقول إن الذات كانت هى والموضوع فى الدور الأول مختلطين لا تفرقة بين الواحد والآخر . وفى الدور الثانى تحللت الذات من الموضوع بعض الشيء ، وانتهت إلى أن الوجود الحقيقى هو وجود أعلى من الذات ومن الموضوع معاً . وجاء الدور الثالث ففرق أكثر وأكثر بين الموضوع وبين الذات ، حتى جعل الذات مستقلة استقلالا تاما ، مكتفية بنفسها . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى اضطرت هذه الفلسفة إلى وضع (افتراض) وجود عال هو الوجود الحقيقى . فهناك الذات منحصرةً فى نفسها ، وهناك المبدأ العالى البعيد كل البعد عن الذات ، فنشأ عن هذا تناقض ، لأن الذات لا تستطيع أن تتصل بهذا المبدأ العالى ؛ وفى هـذا التناقض وقعت الفلسفة اليونانية فكان به فناؤها .

— ٣ —

على هذا النحو الذى بيناه قسم تسلر تاريخ الفلسفة اليونانية إلى عصور . ويلاحظ فى هذا التقسيم أنه متأثر بالمنهج الفيلولوجى إلى حد كبير ، لأنه يرجع فى غالب الظن إلى الوثائق التى اعتمد عليها فى كتابته لتاريخ الفلسفة اليونانية ، ولم تـكن بعـد قد

ظهرت النزعاتُ الجديدة المضادة للنزعة التاريخية من جهة ، والنزعة الخاصة بتطور الحضارات من ناحية أخرى . ولهذا اختلف معه المؤرخون الذين جاءوا بعده فى تقسيمهم لعصور الفلسفة اليونانية . ولكن هذه الاختلافات ترجع غالباً إلى الاهتمام بناحية معينة على حساب نواحٍ أخرى . فمثلا نجد تقسيم جومبرتس يختلف عن تقسيم تسلر فى أنه يوجه عناية كبيرة إلى السوفسطائية باعتبارها نزعـــة التنوير الرئيسية فى الفلسفة اليونانية . والمؤرخون الذين يهتمون بالأفلاطونية المحدثة هم الذين تأثروا بالنزعة الانسانية الجديدة ، النزعة التى أسسها ڤرنرييجر وسار عليها كتاب مجلة « الحضارة القديمة » . ولكن أهم رأى أو نظرة قد أثرت فى تصور تاريخ الفلسفة — ولو أن ذلك لم يتم حتى الآن — فتلك هى نظرة أوزڤلد اشپنجلر . وقد عرضنا من قبل لنظرية اشپنجلر فى الحضارات ، ونريد الآن أن نلخص تقسيمه للعصور الروحية .

يرى اشپنجلر أن العصور الروحية متواقتة ، بمعنى أن لكل عصر من العصور فى حضارة معينة عصراً مماثلا له فى حضارة أخرى . وعلى هذا الأساس نقسم الحضارات من الناحية الروحية إلى عدة أقسام أو عصور رئيسية ، عددها فى الأصل أربعة ، بحسب ربيع وصيف وخريف وشتاء الحضارة . وفى داخل كل قسم من هذه الأقسام ، توجد أقسام أخرى هى بدورها تكاد تكون متقابلة فيما بين هذه الأقسام الرئيسية بعضها وبعض . فنلاحظ أنه فى ربيع

الحضارة تنشأ أولا النظرة إلى الوجود المستمدّة من إدراك جديد لله ، وهذا قد ظهر فى الفلسفة اليونانية عند هوميروس . ويلى هذا النظرةُ الميتافيزيقية التصوفية، وهذه قد ظهرت عند هزيود . ثم يأتى صيف الحضارة فيكون أولا الاصلاح ، وهو ثورة عنصرية (أى متعلقة بالأجناس) ، وهذا يمثله فى الفلسفة اليونانية الأورفيون . ويلى ذلك النظرة الفلسفية الخالصة إلى الكون ، وهذه يمثلها الفلاسفة السابقون على سقراط فى كل من القرنين السادس والخامس قبل الميلاد. وثالثاً تأتى النظرة إلى الرياضة وإلى العدد باعتباره أقنوماً ، أى بمعنى أن العدد هو أصل الوجود ، وهذه النزعة يمثلها الفيثاغوريون ابتداء من سنة ٥٤٠ ق . م . وتأتى رابعاً روح الزهد الدينى . وقد وجد ذلك خصوصاً عند الفيثاغوريين ، ابتداء من سنة ٥٤٠ وبهذا ينتهى دور الحضارة .

ويتلوه دور المدنية أى الخريف . وهنا نرى أن أول نظرة هى نزعة التنوير ، والنظرة إلى الطبيعة نظرة تقديس ، واعتبار العقل هو الأساس فى الوجود والحكم الأكبر الذى يرجع اليه . ويمثل نزعة التنوير هذه السوفسطائيون وسقراط وديموقريطس . وبعدها يكون إنشاء الرياضيات إنشاء قوياً وهو ما تم على يد أركيتاس وأفلاطون ، وفى هذه النزعة توجد أيضاً فكرة القطاعات المخروطية . ثم يأتى بعد ذلك تكوين المذاهب الفلسفية الشامخة ، وهى مذاهب مثالية نظرية منطقية متصلة بنظرية المعرفة : ويمثل هذه النزعة أفلاطون وأرسطو ، وبهذا ينتهى دور الخريف .

وأخيراً يأتى دور الشتاء، وهنا نجدأن النظرة الرئيسية هى العناية بالأخلاق والناحية العملية ، ثم عبادة العلم والاتجاه اتجاهاً كلياً نحو الواقع العملى . ويمثل هذه النزعة العصر الهلّينى وخصوصاً أبيقوروزينون الرواقى . ثم يأتى بعد ذلك تكوين الرياضيات تكويناً كاملا ، وذلك على يد إقليدس . وأخيراً النزعة العالمية ، فتكون النظرة ممتدة إلى العالم بأجمعه ، ولا تكون محصورة فى الحضارة التى نشأت فيها . ثم تأتى النظرة إلى الفلسفة باعتبارها حرفة وباعتبارها جمعاً للمعلومات ، ويمثل ذلك الشكاك المتأخرون ثم الأكاديمية ، فى عصرها الأخير ثم أصحاب نزعتى التوفيق والتلفيق . وهنا يلاحظ أن اشپنجلر لا يدخل الأفلاطونية المحدثة فى عالم الحضارة اليونانية ، بل يدخلها فى عالم الحضارة التى يسميها باسم الحضارة العربية أو الحضارة السحرية .

فاذا أردنا الآن أن نكون رأياً نهائياً عن تقسيم تاريخ الفلسفة اليونانية فإنا نستطيع أن نستفيد إلى حد كبير مما قاله اشپنجلر . وعلى هذا تتلخص نظرتنا إلى تاريخ الفلسفة اليونانية على النحو التالى :

لابد لنا أولا أن نربط بالتفكير الدينى عند هوميروس وعند هزيود نشأة الفلسفة اليونانية وذلك لأن الفلسفة تأخذ رموزها الأولى من الدين . فان المشاهد دائماً أن الفلسفة تولد فى أحضان الدين ، ولو أن ولادة كهذه من أجل أن تكون ضد الدين . فلابد إذن من تقديم للفلسفة اليونانية يعنى ببيان النظرة الكونية كما وجدت

عند هوميروس وعند هزيود، ثم بالمقولات الدينية، وهى هنا عند اليونان مقولة العدالة ثم مقولة الخطيئة. وبعد هذا تبدأ الفلسفة اليونانية الحقيقية، فيبدأ العصر الأول من القرن السادس، وينتهى بأنكساغورس، لأنه لابد من أن نجعل من النزعة السوفسطائية — إن لم يكن دوراً خاصاً قائماً بذاته — فعلى الأقل بدءاً لروح جديدة، لأن عصرهم عصر انتقال، هو عصر الانتقال من دور الحضارة إلى دور المدنية، وهو العصر المسمى فى تاريخ الحضارات باسم عصر التنوير. وسقراط لا يفترق مطلقاً عن السوفسطائيين فى هذا الصدد، فلابد إذن أن ندرس سقراط مع السوفسطائيين.

فاما أن نجعل لهؤلاء عصراً مستقلا بذاته، أو أن نجعلهم مقدمة للدور الجديد وهو دور المدنية. ويبدأ العصر الجديد حينئذ إما بهؤلاء وإما بأفلاطون وأرسطو وينتهى بهؤلاء أو بهذا الأخير. وذلك لأن خريف الحضارة ينتهى بهذه المذاهب الميتافيزيقية المثالية المنطقية الباحثة فى نظرية المعرفة.

ويبدأ العصر الجديد تبعاً لأن النظرة الكونية قد تغيرت، فأصبحت نظرة عملية تجعل الأخلاق والعلم هما الأساس. فالعصر الذى يمثل هذه النظرة هو عصر الأبيقوريين والرواقيين والشكاك ثم المتأخرين من الشكاك والموفّقين والملفقين والمشائيين المتأخرين.

وهنا لابد أن ينتهى هذا العصر ولابد أن يبدأ عصر جديد — بخلاف ما يقوله اشپنجلر — لأننا نريد أن ندخل الأفلاطونية

المحدثة فى داخل الحضارة اليونانية . والأفلاطونية المحدثة مختلفة فى طابعها تمام الاختلاف عن المذاهب التى ذكرناها منذ قليل ، لأنها تمثل الميتافيزيقا وعلم الوجود أكمل تمثيل . فالميتافيزيقا تبلغ أوجها فى هذا الدور الأخير الذى يقابل ما نريد أن نسميه باسم دور التناهى ، وفيه يعود الانسان من جديد إلى أصل الوجود لكى يستمد منه معنى الوجود ، ومن استمداده لهذا المعنى يؤسس نظرة شاملة كاملة فى ماهية الوجود . ومعنى هذا أن هناك عصراً رابعاً مستقلا بذاته ، هو عصر الأفلاطونية المحدثة .

ربيع الفكر اليونانى

خصائص الفلسفة اليونانية
فى العصر الأول

— ١ —

اعتاد المؤرخون الأقدمون أن يقسموا هذا العصر الأول تقسيما يقوم إما على أساس الأجناس ، وإما على أساس الروح العامة التى انطبعت بها المذاهب الفلسفية التى نشأت إبان ذلك العصر . فمن الناحية الأولى قسمت الفلسفة فى العصر الأول من عصور الفلسفة اليونانية إلى فلسفة أيونية وفلسفة دورية . ومن الناحية الثانية قسمت إلى فلسفة طبيعية ، وفلسفة أخلاقية ، وفلسفة ديالكتيكية ، تبعاً للمذاهب الرئيسية التى ظهرت فى ذلك العصر . فالفلسفة الأيونية فلسفة طبيعية ، والفلسفة الفيثاغورية فلسفة أخلاقية ، والفلسفة الإيلية فلسفة ديالكتيكية .

فلننظر الآن فى هذه التقسيمات ، ولنبدأ أولا بالتقسيم الأخير . ولكن لا يفوتنا قبل أن نذكر هذا التقسيم أن نشير إلى تقسيم آخر أهم من هذين التقسيمين ، هو تقسيم الفلسفة فى ذلك العصر إلى فلسفة واقعية ، وفلسفة مثالية .

فنلاحظ أولا أن تقسيم هذا العصر إلى فلسفة طبيعية وأخلاقية وديالكتيكية ليس تقسيما صحيحاً ، لأن الأخلاق والديالكتيك لم يكن الواحد منهما منفصلاً عن الطبيعيات ، فلا الأخلاق كانت منفصلة عن الطبيعيات ، وكذلك لم يكن

الديالكتيك . ولذا فإن أرسطو كان مصيباً حينما قال إن الفلاسفة حتى سقراط كانوا طبيعيين ، بينما الأخلاق والديالكتيك لم يبدآ إلا بسقراط . كما يلاحظ أيضاً أن مثل هذا التقسيم لا يمكن أن يقوم إلا على أساس أن الفيثاغوريين كانوا حقاً فلاسفة أخلاقيين فحسب ، وأن الفلاسفة الإيليين كانوا معنيين بالمنطق أو الديالكتيك وحده ، أو على الأقل كانت معظم عنايتهم متجهة إليه .

يلى ذلك تقسيم الفلسفة فى ذلك العصر إلى فلسفة واقعية وفلسفة مثالية . وهنا يلاحظ أن المؤرخين الذين قالوا هذا القول يريدون أن يجعلوا الفلسفة الأيونية فلسفة واقعية ، بينما الفلسفة الفيثاغورية والفلسفة الإيلية فلسفتان مثاليتان . وهو تقسيم لا يقوم فى الواقع على أساس صحيح ، لأنه يفترض مقدماً أن هناك فصلا بين الجسمى والروحى أو بين المادى والروحى . والمثالية أو الواقعية لا يمكن أن تقوم إحداهما إلا على أساس الشعور شعوراً قوياً بالتميز بين ما هو حسى جسمى مادى وبين ما هو نفسى روحى . فنشاهد أولا أن الفلسفة الفيثاغورية والفلسفة الايلية قد ارتفعتا حقاً فوق الظواهر الحسية ، وقالت أولاهما بفكرة العدد ، وقالت الثانية بفكرة الموجود . إلا أنه يلاحظ أنهما فى هذا الصدد ليسا بنسبة واحدة . فالفلسفة الفيثاغورية أقل تجريداً من الفلسفة الايلية ، أى أن هذه الأخيرة أقرب إلى المثالية من الأولى . ولا يمكن وضع الاثنتين فى مستوى واحد . فعلينا أن نقول إذن بأن هناك ثلاث فلسفات :

فلسفة واقعية ، وفلسفة مثالية ، وفلسفة بين بين .

فاذا بحثنا الآن فيما ينسب من مثالية إلى الفيثاغورية والإيلية ، وجدنا أولا أن الفيثاغوريين كانوا يجعلون الأعداد أساس الأشياء ، بمعنى أن الأجسام المادية هى نفسها أعداد . وكذلك فعل الايليون ، وعلى رأسهم برمنيدس : فانه قال إن الوجود هو الوجود فى المكان ، أو هو الأجسام موجودة فى المكان ، ومعنى هذا كله أن العدد عند الفيثاغوريين كالموجود عند الايليين مادى وليس فيه شىء من مفهوم الروحية — كما هو لدينا فى مثالية العصر الحديث ، أو فى العصر القديم عند أفلاطون وأرسطو ، فعند أفلاطون مثلا نشاهد أن وجود الصور يختلف اختلافاً كلياً عن وجود الموجود عند الايليين ، وهو قائم على أساس الفصل بين عالمين عند أفلاطون : العالم العلوى والعالم المادى . أما عند الإيليين ، فإن الموجود هو الأجسام حالّة فى المكان ، أى أنه والأجسام المادية شىء واحد . والأعداد عند فيثاغورس غيرها عند أفلاطون : فالأعداد عند أفلاطون — كما سنرى فيما بعد — وسط بين الوجود الحسى والوجود العقلى ، بينما عند فيثاغورس وجود الأعداد هو الوجود المحسوس . وفيثاغورس فى وصفه للروح يصفها بما يصف به الأشياء الحسية . وكذلك الحال عند برمنيدس ، فاذا كان هذا الأخير يجعل الفكر والوجود ، أو الماهية والوجود — على حد تعبيرنا الحديث — شيئا واحداً ، فلا يجب أن نفهم من هذا ما فهمه رِ ينْج (١) من قبل ، حين قال إن فى هذا

القول مبدأ المثالية . وذلك أن برمنيدس يقول عن هذا الطريق ان الفكر داخل تحت الوجود ، ولا يقول كما تقول المثالية الحديثة ، خصوصاً عند كنت وفشته ، إن الفكر هو الذى يضع الوجود . والاختلاف بين هذين القولين : بين قول القائل إن الفكر داخل تحت الوجود ، وقول القائل إن الفكر أصل الوجود ؛ نقول إن هذا الاختلاف الموجود بين كلا القولين إنما هو الاختلاف بين المثالية والواقعية . فالذى يقول بأن الفكر داخل تحت الوجود — وهو القول الأول — واقعى لا مثالى .

فنستخلص من هذا إذاً أنه لا يمكن لنا أن نقسم الفلسفة اليونانية السابقة على سقراط إلى فلسفة واقعية وفلسفة مثالية ، لأن الفصل بين العالم المادى والعالم الروحى لم يتم بعد . ولهذا لم يكن أرسطو مخطئاً حينما وضع بروتاغوراس وديموقريطس مع برمنيدس فى فلسفة واحدة . أما أول الفلاسفة الذين بدأ لديهم هذا الفصل بين العالم الروحى والعالم المادى فهو أنكساغورس ، ولذا لا نستطيع أن نقول إن الفلاسفة السابقين على سقراط ترد فلسفتهم إما إلى المثالية أو إلى الواقعية .

فاذا ما انتقلنا من هذا التقسيم الثانى إلى التقسيم الثالث ، وهو الذى يقوم على أساس العنصر ، فانا نلاحظ أولا أن هذا التقسيم أكثر توفيقاً من تقسيم الفلاسفة السابقين على سقراط إلى فلاسفة إيونيين وفلاسفة إيتاليين . وقد جعل برانس من بين الدوريين فركيدس والفيثاغوريين والإيليين وأنباذوقليس . ولكن يلاحظ أن هذا

التقسيم أيضا لا يقوم على أساس صحيح ، لأننا لا نفهم لماذا يعد فركيدس من بين الدوريين ، كما أن الفيثاغوريين كان مؤسس مذهبهم أيونياً ولد فى شامِسْ . وكذلك الحال فى الفلسفة الإيلية فقد كان مؤسسها اكسينوفان من آسيا الصغرى ، كما أن هذه المدرسة قد انتهت فى أواخر أيامها على يد كبير من أتباعها وهو ميليسوس بأن كانت أيونية . أما الذى يمكن أن يقال عنه حقاً إنه دورى فهو أنباذوقليس . ولكن يلاحظ أيضا أن أنباذوقليس كان أيونى النشأة وكتب باللغة الأيونية ولم يكتب باللغة الدورية . فاذا اعترض علينا مثلا بأنه ليس المقصود من هذا التقسيم ، التقسيم من حيث المولد بل من حيث النشأة والتربية . قلنا أيضاً إن تربية هؤلاء كانت فى الغالب تربية أيونية ، لأن التربية الأيونية كانت التربية الرئيسية الحقة ، وعليها نشأ معظم (أوكل) الفلاسفة اليونانيين السابقين على سقراط . فظاهر إذن أن هذه التقسيمات كلها ليست تقسيمات حقيقية ، فعلينا أن نرفضها وأن نبحث عن تقسيم آخر إن كان لا بد من تقسيم .

هنا ويحاول بعض المؤرخين أن يعود إلى نظرية هيجل فى التناقض وفى الديالكتيك التاريخى . فيقولون أنه قد ظهرت أولا فكرة البحث فى نشأة الأشياء ثم تفرعت عن هذه الفكرة فكرتان متعارضتان إحداهما تقول بالحركة والسيلان والأخرى تقول بالثبات ؛ فعلى أساس التعارض بين هاتين النظرتين اللتين ، تقوم إحداهما على الصيرورة وتقوم الأخرى على الوجود الثابت ، نشأت

فلسفتان جديدتان . وبعد هذا كان لابد أن يتكون من هذا الموضوع ونقيض الموضوع مركب موضوع يحاول الفلاسفة فيه أن يرتفعوا فوق التناقض بين الصيرورة والثبات . فكانت مذاهب أنباذوقليس وديموقريطس وأنكساغورس . وتبعاً لهذا تنقسم الفلسفة السابقة على سقراط إلى عصر تكوّن فيه الموضوع وهو الفلسفة الأيونية الأولى عند طاليس وانكسمندريس وانكسمانس ، وإلى عصر انقسم فيه هذا الموضوع إلى نقيض موضوع ونقيض آخر ، فكانت فلسفة هرقليطس القائلة بالصيرورة ، وفى الجانب الآخر فلسفة الايليين القائلة بالوجود الثابت . وجاء عصر ثالث كان فيه مركب موضوع حاول فيه الفلاسفة التوفيق بين الصيرورة والوجود الثابت ، فكانت مذاهب أنباذوقليس وديمقريطس ، أو المذهب الذرى على وجه العموم ، وأنكساغورس .

ولكن هذا التقسيم أيضاً لا يعطينا صورة تاريخية حقيقية ، وأكثر ما يعطينا إياه هو وضع العلاقة أو بيان الصلة بين المذاهب المختلفة التى نشأت ابان ذلك العصر . فنحن نستطيع من هذه الناحية أن نعتبره مفيداً لنا فى الدراسة ، دون أن نجعله أساساً للتقسيم . ولهذا مال المؤرخون — وعلى رأسهم تسلر — إلى عدم التقسيم اطلاقا ، محاولين فقط أن يبينوا الخصائص الرئيسية التى تسود هذا العصر .

— ٢ —

أول خاصية لهذه الفلسفة هى أنها فلسفة طبيعية ، فهى تتجه مباشرة نحو الظواهر الطبيعية ، ولا يقصد من هذا أنها تقصر بحثها

على عالم الأجسام الطبيعية ، فالطبيعة هنا ليست عالم الأجسام الطبيعية ، وإنما يقصد بذلك أنها لم تفرق بين طبيعة داخلية وطبيعة خارجية : وتبعاً لهذا اتجهت إلى الطبيعة الخارجية وحدها وإلى الظواهر التي تصدر إليها من الخارج فحسب ، واعتبرت هذه الظواهر مادية وروحية معاً ، لأنها لم تفرق بين عالم روحي وعالم مادي . ولو أننا نرى مع ذلك أن بعض الفلاسفة قد حاول أن يرتفع فوق الظواهر الحسية ليكتشف وجوداً أرقى من الوجود الحسي ، إلا أن هؤلاء أيضاً قد بدأوا من الظواهر الحسية ، وانتهوا إلى هذا النوع من الظواهر . أي أنهم لم يقولوا بوجود مستقل للظواهر الروحية أو لعالم روحي منفصل عن العالم الطبيعي . فنشاهد مثلا أن فيثاغورس قد وصل إلى فكرة العدد باعتباره أصل الوجود وفوق الظواهر الحسية ، من تأمله في الانسجام بين النغمات وتأمله في مواضع وحركات الأجرام السماوية . وهذا يدل على أنه لم يقل مباشرة بعالم روحي ، وإنما الظواهر قد أدت به إلى الارتفاع قليلا فوق الظواهر الحسية ، ولو أنه لم يستطع أن يتصور هذا الشيء الجديد باعتباره غير حسي . كذلك الحال لدى برمنيدس ، فانه لم يقل بفكرة الموجود إلا من نظرته في الوجود المتغير . ولم يقل هرقليطس بفكرة القانون أو اللوغوس إلا من نظرته في الأشياء باعتبارها تظهر ثابتة . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى يلاحظ أن الفلسفة السابقة على سقراط كانت تتجه إلى الموضوع مباشرة ، بمعنى أنها لم تكن تبدأ بالمعرفة الباطنة لتصل إلى المعرفة الخارجة ،

ولم تكن تفرق بين عالمين فى نظرية المعرفة . وعلى هذا ، فاذا رأينا أن بعضا من الفلاسفة قد حملوا على الحس والمعرفة الحسية ، وفرقوا بين المعرفة الحسية وبين المعرفة العلمية الصحيحة ، فانهم لم يفعلوا ذلك كنتيجة لنقدهم للمعرفة أو لتأملهم فى الذات من حيث قدرتها على إدراك الموضوع الخارجى ، وإنما هم فعلوا ذلك لأن برمنيدس — مثلا — قد شك فى الحس ، لأن الحس يظهر لنا الأشياء متغيرة ، بينما الوجود الحقيقى وجود ثابت . كما شك هرقليطس فى المعرفة الحسية لأنها تُظْهر لنا فى الوجود الثبات ، بينما الوجود الحقيقى دائم السيلان . كما أن أنباذوقليس لم يشأ أن يعتمد على المعرفة الحسية ، لأنها تظهر لنا الانفصال والاتصال باعتبارهما كوناً وفساداً ، أى تعتبر تجمع الأشياء وتفرقها باعتبارها خلقا من العدم أو فناء بعد وجود . وهكذا لم يكن عند هؤلاء الفلاسفة تفرقة بين العالم الباطنى والعالم الخارجى ، ولم يكن بالتالى هناك عدم ثقة فى قدرة الانسان على المعرفة ، فلم يكن من شأنهم اذن أن يبحثوا فى القواعد التى يجب أن تقوم عليها المعرفة العلمية الصحيحة .

وثالثاً يلاحظ أنه — كما ذكرنا مراراً من قبل — لم يكن لديهم أدنى تفرقة بين العالم الحسى والعالم الروحى . فاذا وجدنا أنكساغورس يقول بشىء من هذا ، فانا نلاحظ من ناحية أن أنكساغورس هو آخر هؤلاء الفلاسفة ، ومن ناحية أخرى أنه نظر إلى العقل المنظم للكل باعتباره أيضاً شبه مادى ، لأنه عنده مكون من مادة لطيفة .

تلك إذن الخصائص الرئيسية الثلاث التى نستطيع أن نتبينها فى الفلسفة الأيونية فى العصر السابق على سقراط .

وهذه الخصائص تُظهِرُ لنا بوضوح مدى الصلة القوية التى توجد بين المدرسة الأيونية والمدرسة الفيثاغورية والمدرسة الإيلية. فهذه المدارس لا تتفق من ناحية الزمان والعصر فحسب ، بل تتفق قبل هذا كله فى المذهب والاتجاه الفلسفى . فهى كلها قد بحثت فى الجوهر الذى إليه ترجع الأشياء ، ولكنها لم تبحث فى كيفية صدور الأشياء المختلفة عن الجوهر الواحد ، وكيفية تغير الجوهر الواحد إلى عدة أشياء مختلفة ، سواء بالكيف أو بالكم أو بهما معاً . فطاليس قد أرجع أصل الأشياء إلى الماء ، وأنكسمندريس إلى الجوهر اللامحدود ، وانكسمانس إلى الهواء ، والفيثاغوريون أرجعوا أصل الوجود إلى العدد ، والإيليون إلى الوجود بما هو موجود (أى باعتبار أنه موجود فحسب) . ولكنهم لم يبحثوا فى الكون والفساد ، أى فى إيجاد الأشياء وفنائها ولم يبحثوا فى التعدد ، وبعبارة موجزة لم يبحثوا فى التغير والحركة .

نعم نحن نرى الأيونيين قد قالوا بأن الأشياء تنشأ عن الجوهر الأول بالانفصال أو التكاثف ، وتفنى عن طريق الاتصال أو التخلخل ، وأن الفيثاغوريين قد قالوا إن الأشياء تنفصل عن الوحدة العددية . ولكن هؤلاء جميعا لم يوضحوا الكيفية التى بها يتم الاتصال والانفصال أو الانقسام بالنسبة إلى الوحدة العددية .

وإذا كان الإيليون قد أنكروا التغير وأنكروا الكثرة فهم لم يكونوا فى ذلك غير ممثلين لهذه النزعه إلى تفسير مصدر الأشياء لا إلى كيفية صدور الأشياء ؛ نقول إنهم يمثلون هذه النزعة فى أقصى نتيجة يمكن أن تصل إليها ؛ وهم بذلك يعتبرون أيضاً متشابهين كل التشابه إن مع الفيثاغوريين أو مع الأيونيين . والخلاصة هى أن هذه المدارس الثلاث قد بحثت فى الأصل الذى ترجع إليه الأشياء ، دون أن تبحث فى الأشياء نفسها من حيث صدورها عن الأصل ، ولذا لا نستطيع أن نقول إنهم بحثوا فى الحركة أو التغير بحثا حقيقياً .

وإذا كان الايليون قد بدأوا البحث فى هذا المعنى ، فلم يكن بحثهم هذا منصباً على الحركة باعتبارها مبدأ للكون والفساد . وإنما الذى بحث فى الحركة لأول مرة بحثا حقيقيا هو هرقليطس الذى قال إن الأشياء كلها دائمة السيلان ، وإنه لا شيء ثابت غير القانون الذى يسير عليه هذا السيلان الدائم للأشياء ، فكأنه يبدأ بهرقليطس اتجاه جديد فى تطور الفلسفة اليونانية فى الدور الأول من أدوارها . ويظهر من البحوث الجديدة أن هرقليطس كان شاعرا شعوراً قويا بأنه يختلف فى تطوره الفلسفى عن المدارس السابقة ، فهو فى الواقع لم يضع مذهبه إلا كرد على مذهب الايليين . إذن فبهرقيلطس ينشأ قسم ثان فى الفلسفة اليونانية فى الطور الأول ، ويبدأ بالقول بأن الفلاسفة السابقين قد جعلوا فكرة التغير فكرة

مسلما بها لم تبحث بحثا عقليا ، فجاء هرقليطس ونظر فى التغير وأرجع هذا التغير إلى المادة كذلك .

وبعد هذا يتطور الفكر اليونانى على النحو التالى : بعد هرقليطس يأتى أنباذوقليس والذريون ، فيقولون بوجود مبادىء متعددة ويقولون أيضاً بالتغير ، فأنباذوقيس يقول بأكثر من مبدأ ، والاختلاف بين هذه المبادىء هو اختلاف فى الكيف ؛ ويقول الذريون إن المبادىء أكثر من واحد ، وهى لا تختلف من ناحية الكيف ، وانما تختلف من ناحية الكم فحسب ، أى من ناحية الشكل الرياضى . ولكى يفسروا الحركة ، قال أنباذوقليس بمبدأ آخر مخالف للمبادىء الأولى ، فما دامت هذه المبادىء الأولى لا تتغير بالكيف ، فلا بد من وجود عامل آخر ، مخالف للعامل الأول من شأنه أن يحدث التغير . وهذا المبدأ الآخر (أو المبادىء الأخرى) هو مبـــدأ الحب والكراهية . أما الذريون فقد ساروا على طريقتهم الآلية ولم يشاءوا أن يعترفوا بشىء آخر يحدث التغير غير العوامل الآلية ، فقالوا إن الكون والفساد يحدثان عن طريق انفصال الذرات واتصالها . وجاء بعد هؤلاء انكساغورس فقال أولا بمبدأين متعارضين ، وجعل المبدأ المادى فيهما يحتوى على عناصر كثيرة فكأنه إذن قد قال بالكثرة فى المبدأ المادى . ولكى يفسر الحركة قال بالمبدأ الآخر وهو المبدأ العقلى . وهذا المبدأ العقلى هو العقل . فمن ناحية

إذن نشاهد المادة بما تحتوى من بذور ، ومن ناحية أخرى العقل باعتباره المبدأ الذى يخرج الأشياء من اللاحركة إلى الحركة أى من اللاوجود إلى الوجود . وتفسير أنباذوقليس للتغير تفسير ديناميكى ، بينما تفسير الذريين تفسير ميكانيكى ، أما أنكساغورس فيرتفع فوق هذين التفسيرين إلى تفسير عقلى أو شبه عقلى .

وهنا يلاحظ أن أنكساغورس بقوله بالمبدأ العقلى قد وضع تفرقة كبيرة الخطر بين ما هو روحى وبين ما هو مادى . ولما كانت هذه التفرقة غير واضحة لديه ، ومن ناحية أخرى كانت غير معلومة لدى الفلاسفة السابقين عليه ، فانا نستطيع من ناحية أن نعده خاتمة للعصر الأول ، ومن ناحية أخرى يمكن أن نعتبره مبدأ لتطور جديد ، لأن النظرة التى قال بها ، ونعنى بها التفرقة بين الروحى والمادى ، من شأنها أن تقلب الاتجاه الفلسفى الذى كان سائداً منذ البدء حتى الآن وأن تعطى اتجاهاً جديداً للتطور الفلسفى . وتبعاً لهذا لابد لكى ينتقل الانسان من الاتجاه الأول إلى الاتجاه الجديد أن تحدث أزمة روحية ، وهذه الأزمة الروحية هى السوفسطائية .

ومن هذا كله نستطيع أن نستخلص خصائص الفلسفة اليونانية فى العصر الأول ، وهى ثلاث : الاتجاه نحو الطبيعة الخارجية ، وعدم البحث فى الطبيعة الداخلية ، وعدم التفرقة بين الروحى والمادى .

كذلك نستخلص أيضاً أنه إذا كان لا بد من وضع تفرقة أو من عمل تقسيم لهذا العصر الأول ، فان هذا العصر الأول سيقسم حينئذ إلى قسمين : القسم الأول يبدأ من طاليس وينتهى بانتهاء المدرسة الايلية ، ويشمل المدرسة الأيونية والمدرسة الفيثاغورية والمدرسة الايلية . والقسم الثانى يبدأ بهرقليطس وينتهى بأنكساغورس ، وأشهر الشخصيات فيه هرقليطس أولا ثم أنباذوقليس ، ثم المدرسة الذرية ، وأخيراً أنكساغورس .

نشأة الفلسفة اليونانية

مشكلة نشأة الفلسفة اليونانية من المشاكل الخطيرة جداً فى البحث التاريخى فى الفلسفة اليونانية . وهى مشكلة تتضمن بدورها مشكلتين : المشكلة الأولى هى : هل نشأت الفلسفة اليونانية متأثرة بأفكار أجنبية كانت الدافع الذى دفع الى إيجاد الفلسفة اليونانية ؟ والمشكلة الثانية هى : اذا كانت الفلسفة اليونانية قد نشأت بطبيعتها من تربة يونانية بحتة ، فمن أى نوع من أنواع التربة نشأت هذه الفلسفة ؟

أما المشكلة الأولى فقد تعرضنا لها من قبل عند كلامنا عن نشأة الفلسفة ، وقلنا رأينا النهائى فيها وهو أن الفلسفة اليونانية لم تنشأ متأثرة بأفكار شرقية ، وإنما نشأت نشأة طبيعية من خصائص الشعب اليونانى نفسه ، ومن الظروف الحضارية التى وجدت فى القرن السادس قبل الميلاد فى بلاد اليونان . ولا نستطيع هنا أن نبحث بحثا مفصلا من أجل تأييد هذه الفكره ، ولكننا نستطيع فقط أن نشير اشارة عابرة إلى أنه حتى منتهى القرن التاسع عشر خصوصا فى النصف الثانى من هذا القرن كاد الرأى أن يستقر على أن الفلسفة اليونانية لم تنشأ متأثرة بعناصر شرقية بل نشأت من تربة يونانية خالصة ، وعلى رأس أصحاب هذا الرأى تسلر . ولكن فى عشرات السنين الأولى من القرن الحالى (القرن العشرين) بدأت النزعة الجديدة فى شكلها ، القديمة فى جوهرها ، نحو إرجاع التفكير اليونانى الى تفكير شرقى ؛ ومن

أشهر من يمثلون هذا الرأى فى العشر سنوات الأخيرة ، أبل ريه[٢] فى كتابه الموسوم باسم « شباب العلم اليونانى » ثم فى المناقشة التى حدثت فى الجمعية الفرنسية للموضوع الذى قدمه وهو « العلم عند الشرقيين فى العصر السابق على العلم عند اليونان » . ومن أنصاره أيضا موندلفو[٣] فى التعليقات التى كتبها على ترجمته لكتاب تسلر الى الايطالية . وأصحاب هذا الرأى الأخير قد جعلوا المشكلة أكثر تعقيداً لأنهم وسعوا نطاق البحث واعتمدوا على المنهج الفيلولوچى ، مما جعل القطع برأى نهائى فى هذا الموضوع اعتماداً على هذا المنهج غير متيسر الآن ، والى أن يتمكن المنهج الفيلولوچى من القطع برأى نهائى فى هذه المشكلة ، فانا لانزال عند رأينا فى أن الفلسفة اليونانية لم تنشأ عن فلسفة شرقية مزعومة .

وننتقل من هذا الى المشكلة الثانية ، فنجد أن هذه المشكلة قد أخذت وضعا جديداً فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر وفى السنوات الأولى من القرن العشرين . وهذا الوضع الجديد هو الذى يريد أن يرجع نشأة الفلسفة اليونانية الى التصوف . وأول القائلين بهذا الرأى تقريبا — ولو أن رجال العصر الرومانتيكى فى أوائل القرن التاسع عشر قد أشاروا الى مثل هذا الرأى ، ولكنها كانت اشارة غامضة لأن النزعة القديمة كانت متغلبة فى كتابة تاريخ الفلسفة إبان هذا النصف الأول من القرن التاسع عشر — نقول إن أول من قال بهذا الرأى هو نيتشه فى كتابه « الفلسفة فى العصر التراچيدى من عصور اليونان » (من

سنة ١٨٧٣ الى سنة ١٨٨٠) . وجاء بعد نيتشه، وسار فى هذا الاتجاه، صديقه إرڤن روده، فكتب كتابه المشهور « النفس، عبادة النفس وخلودها عند اليونانيين » وقد ظهر عام ١٨٩٤ . وجاء أخيراً « كارل يوئل » فلخص كل البحوث السابقة، وأعطى لها لونا جديدا فى كتابه : « نشأة الفلسفة عن روح التصوف » وقد ظهر سنة ١٩٠٣ (٤) .

يرى نيتشه أن الفلسفة اليونانية قدنشأت عن مصدر صوفى، لأن الروح اليونانية كانت من قبلُ روحا تشبيهية، فكانت تتصور الأشياء الخارجية على غرار الانسان دائما . ولكنها تحررت من هذه النظرة على يد الفلاسفة، فأصبحت فى تفكيرها موضوعية، وفنيت فى الموضوعات الخارجية . فبينما كانت تجعل الأفكار كأنها أشخاص، وتجعل الآلهة أشخاصاً أيضاً، وتجعل الطبيعة حية كالانسان، جاء طاليس فجعل الأشياء وحدة، وقال إن أصل الأشياء الماء، فارتفع بهذه الأشياء المجردة إلى المقام الأول وجعلها الأساس فى تفسير الطبيعة . وبينما كانت النظرة القديمة نظرة متفرقة منفصلة أى تنظر إلى الأشياء باعتبارها مختلفة متفرقة، جاء طاليس فجعل الأشياء وحدة، وقال إن الكل هو الماء، فهذه النظرة الواحدة إلى الأشياء كلها، وهذه النظرة المبتدئه من الذات نحو الموضوع مباشرةً بفناء الذات فى الموضوع، لم يصل إليها طاليس والفلاسفة الطبيعيون عن طريق المشاهدة

والملاحظة ، بل عن طريق نظرة وجدانية فى الوجود ، أو بعبارة أخرى نظرة صوفية .

فكأن نيتشه إذاً يريد أن يقول إن أصل النظرة الفلسفية ومصدرها نظرة صوفية ، فبدلا من التشبيه جاء التصور الموضوعى فجاء كارل يوئل فقال إن الروح اليونانية والفلسفة ابتدأت من الذات الباطنة وعن طريقها انتقلت من الأشياء المتفرقة إلى الوحدة الكلية . فكأن هناك إذن فارقاً بين ما يقوله يوئل وبين ما يقوله نيتشه : فنيتشه يعتقد أن التطور جاء من التشبيه إلى الموضوعية ، بينما يوئل يرى أن التطور حدث عن طريق العكس ، أى عن طريق الانتقال من الفناء فى الأشياء الخارجية إلى الشعور بالذاتية ، وجعل هذا الشعور هو الأساس الذى عليه تتصور الأشياء . ويوئل يشبه عصر الفلسفة الطبيعية عند اليونان بعصر النهضة وبالعصر الرومانتيكى ؛ فيقول إن الروح التى أملت فلسفة عصر النهضة هى التى أملت الفلسفة الطبيعية عند الفلاسفة السابقين على سقراط . وهذه الروح تجعل الانسان نواة الطبيعة . فعند رجال عصر النهضة ، الانسان هو كتاب الطبيعة الأصغر كما يقول كوزانو ؛ وهو مركز الطبيعة كما يقول رويشلن ؛ وهو نموذج الطبيعة كما يقول ليوناردو دافنشى ؛ وهو الصورة الكاملة للطبيعة كما يقول أغريبا فون نتسهيم . فالطبيعة فى نظر هؤلاء هى الانسان ، لأن الانسان نواة الطبيعة .

وعلى هذا النحو تصور الفلاسفة السابقون على سقراط الطبيعة الخارجية، وهذه الطبيعة الخارجية يجمع بينها وبين الروح الانسانية ، الله؛ فهناك وحدة إذا بين الطبيعة وبين الروح الانسانية وبين الله . فطاليس وانكسمانس يقولان بأن الانسان هو الذى يصور الطبيعة الخارجية ، وعلى أساسه تفهم الطبيعة ؛ وهرقليطس يقول بالقانون الذى يسود التغير ، وهذا القانون يشابه قانون الحياة الروحية الانسانية . والفيثاغوريون قد أخذوا فكرتهم عن الأعداد باعتبارها أصل الأشياء من فكرة الانسجام ، لأن الانسجام يقوم على الأعداد ، وهذا الانسجام تدركه الروح الانسانية ؛ فتصور الطبيعة باعتبارها قائمة على الأعداد هو فى الآن نفسه تصور إنسانى . والايليون فى قولهم بالواحد الكل ، وفى قولهم بأن الوجود هو الفكر ، قد جعلوا الفكر الانسانى ، أى النفس الانسانية ، الأساس الذى يقوم عليه الوجود . وأنباذوقليس حينما قال بمبدأى المحبة والكراهية قال بمبدأين أصلهما فى النفس الانسانية ، وقد تصورهما على أساس توارد العواطف فى النفس ، فهذه العواطف تأتى الواحدة بعد أخرى مضادة لها ، وهى إما أن تكون عواطف محبة أو عواطف كراهية . فقول أنباذوقليس إذن صادر عن تصور النفس الانسانية . وكذلك فعل أنكساغورس فى قوله بمبدأ الذرات الحية ؛ فهو إنما تصور الطبيعة الخارجية على نحو الطبيعة الانسانية . وفى قوله بالعقل قد أدرك الطبيعة من خلال العقل الانسانى ، من حيث عمل هذا العقل فى الطبيعة الداخلية . كذلك الحال فى ديمقريطس ، حينما

قال بعقل كلى ، فانه قد تصور الطبيعة على غرار الانسان .

ومن هذا كله يتبين فى رأى يوئل كيف أن الفلاسفة الطبيعيين قد تصوروا الطبيعة الخارجية على أساس الطبيعة الانسانية . ولكن لكى تتم النظرة الصوفية لدى هؤلاء جميعا ، جمعوا بين الطبيعة الانسانية والطبيعة الخارجية عن طريق الله . فقال طاليس بوجود إله هو الطبيعة عينها، ووحـّد بين الآلهة ،أو على الأقل جعل زيوس فوق الآلهة .وفعل هذا بشكل أظهر منه أنكسمندريس،حينما جعل اللامحدود هو كل الوجود ، وهذا اللامحدود هو الله تقريبا . وظهرت هذه النزعة الى التوحيد بين الطبيعة وبين الآلهة فى أجلى صورتها عند عند اكسينوفان الذى حمل حملة شديدة على الآلهة المتعددة المنظور إليها نظرة إنسانية خالصة وحاول أن يجعل الآلهة هى الطبيعة ، فقال بنوع من وحدة الوجود . كذلك فعل هرقليطس فى قوله باللوغوس ، باعتبار أن اللوغوس هو العقل السائد فى الكون ، وهو الله . وظهر هذا من بعد عند بقية الفلاسفة اليونانيين السابقين على سقراط . فكأنهم بهذا كله قد وحدوا بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الانسانية والله . ويسمى يوئل هذه النزعة باسم panentheismus أى أن الكل فى الله . (من παν أى كل ، و ἔν فى ، و Θέος الله)

وهذه النزعة كانت مرتبطة أشد الارتباط بالنزعة الأورفية فهما نزعتان قد سارتا جنبا الى جنب ، فكان جميع الفلاسفة السابقين على سقراط أورفيين فى نفس الآن ، لأن نظرتهم كانت نظرة صوفية ، فكان طاليس مثلا يعتبر أن الطبيعة حية ، وأن المغناطيس

حى كذلك . وبهذا كله استطاع يوئل أن يقول إن الفلسفة اليونانية صدرت عن مصدر صوفى .

ورأى يوئل هذا ، كان يمثل نزعة سادت فى عصر ما من العصور، أعنى فى السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر ، والعشرين سنة الأولى من القرن العشرين ، حين كان التفسير الحيوى لكل الأشياء هو السائد ، سواء عند الفلاسفة أو المؤرخين ؛ أى فى ذلك الدور الذى أصبحت فيه النظرة إلى الوجود نظرة إلى الحياة ، وعلى حد تعبير هينرش ركرت كانت فلسفة الحياة هى الفلسفة الشائعة .

وليس من شك فى أن هذه النظرة الحيوية قد انقضى عصرها من سنة ١٩٢٠ تقريباً ، ولكن بقى لها مع ذلك كثير من القيمة ، لأنها دلتنا على مصدر حقيقى تصدر عنه الفلسفة فى نشأتها وهو التصوف أو الدين . ويجب هنا أن نلاحظ أن الدين لم يكن فى نظر هؤلاء الفلاسفة الطبيعيين منفصلا عن الفلسفة بل كانا — وعلى الأخص فى البدء — شيئاً واحداً . والفلسفة تنشأ دائماً — كما يشاهد فى التاريخ الروحى — فى أحضان الدين ، كما أثبت ذلك كارل يسبرز (٥). ويؤيد هذا ما نراه من أن الفلاسفة فى الدور الأول للتفلسف يستخدمون المصطلحات الدينية ويتكلمون لغة الدين ، والدين أيضاً هو التصوف هنا ، فأخذهم عن التصوف وأخذهم عن الدين شىء واحد . وقد كتب برجسون صفحات رائعة فى هذا الموضوع فى كتابه « ينبوعا الأخلاق والدين » (٦) . ولهذا فلابد لنا من أن ننظر إلى هذا العامل ، عامل الدين ، بعين

الاعتبار ، ونحن نبحث فى نشأة الفلسفة اليونانية . إلا أن الخطأ فى كلام يوئل هو أنه جعل النظرة الصوفية أو التصوف المصدر الوحيد للفلسفة . ولكن البحث التاريخى قد أثبت من بعد ، أو قد أثبت من قبل أيضاً ، أنه إلى جانب الدين وجدت عناصر أخرى فى أحضانها نشأت الفلسفة اليونانية ، هى أولا التفكير السياسى ، وثانياً التفكير الأخلاقى . فهذه العوامل مجتمعة أى العامل الدينى ، والعامل السياسى ، والعامل الأخلاقى ، هى المصادر الرئيسية التى نشأت عنها الفلسفة اليونانية .

التفكير السياسى : ظهر من بين اليونانيين قبل القرن السادس للميلاد رجال سياسة اشتهروا بالحكمة وكانت أقوالهم مصدراً من مصادر التفكير عند اليونان ، ومن أشهر هؤلاء صولون . ويظهر من هذه الأقوال أولا ، أنهم لم يكونوا يفرقون بين الأخلاق السياسية والأخلاق الفردية ، وأن الواجب نحو الدولة أسبق من الواجب نحو الذات ، أو بالأحرى ليس هناك تعارض بين الاثنين . وهذا التفكير السياسى قد طبع بطابعه كثيراً من الفلاسفة اليونانيين السابقين على سقراط . فنحن نجد أن أكثر هؤلاء الفلاسفة اليونانيين السابقين على سقراط ، كانوا ممن عنوا بالسياسة فى المدن التى نشأوا فيها ، بل قد وصل بعضهم إلى السلطة كما فعل الفيثاغوريون فى اليونان الكبرى بجنوب إيطاليا . ولم يكونوا جميعاً يعتبرون الحياة السياسيه منفصلة عن التفكير الفلسفى الخالص .

التفكير الأخلاقى : لم يشأ تسلر أن يعترف بأن الأخلاق يمكن أن تكون سابقة على الطبيعة ، ولهذا لم يكن من رأيه أن تكون الفلسفة الطبيعية نتاجا للتفكير الأخلاقى ، وذلك لأن الفكر يتجه أول ما يتجه الى الطبيعة الخارجية ويتجه من بعد الى الطبيعة الانسانية . ولكنه مع ذلك اعتبر من بين المصادر المحلية التى صدرت عنها الفلسفة الطبيعية التفكير الأخلاقى الذى وجد عند الحكماء السبعة وعند بعض الشعراء . والواقع أن التفكير الأخلاقى الذى كان فى بلاد اليونان يقدم لنا أول صورة من صور التفكير الفلسفى . وهذا ظاهر فى جميع الحضارات : فهى تبدأ بأفكار خاصة بالحياة الانسانية يرتفع بها الانسان عن مستوى العرف والتقاليد ، ويكون فى هذه الاعتبارات الأخلاقية عنصر تفكير عقلى ظاهر .

ولكن هناك محاولات قام بها بعض الباحثين منذ عهد غير قليل أرادوا بها أن يثبتوا أن التفكير الطبيعى سابق على التفكير الأخلاقى، وأن حوادث الطبيعة الخارجية هى التى تحدد وتعطى المقياس والقيم لحوادث الطبيعة الانسانية باعتبارها حياة ومجتمعا . ومن أشهر من قالوا حديثا بهذا الرأى رينيه برتلو . فى البحوث التى كتبها فى « مجلة الميتافيزيقا والأخلاق سنة ١٩٢٣ » والتى ظهرت فيما بعد تحت هذا العنوان : « الفلك الحيوى والفكر الأسيوى » قد حاول أن يثبت أن التفكير الطبيعى والمسائل الرئيسية فى الطبيعيات هى التى حددت الأوضاع الأخلاقية التى ظهرت فيما بعد . ولكن يلاحظ على هذه المحاولة وعلى كل المحاولات المماثلة

لها ، أنها لم تستطع أن تصل الى تحديد نقطة الابتداء : أهى أخلاقية أم طبيعية . والواقع أن نقطة الابتداء دائما فى كل الحضارات هى النقطة الأخلاقية ، لا المسألة الطبيعية .

فنحن نشاهد مثلا فى الحضاره اليونانيه التى نحن بصدد البحث فيها الآن أن التفكير الأخلاقى ظاهر ظهوراً واضحاً فى القصائد الهومرية ، وقد قال ماكس فُنْت فى كتابه تاريخ الأخلاق (الجزء الأول ، الفصل الأول) إن التطور الأخلاقى فى بلاد اليونان قد سار بأن انتقل الانسان من الانفعالات التى لاضابط لها إلى الحكمة وإلى الجرأة — هوبريس « ὕβρις » — أى انتقل من الأخلاق الفردية التى يسودها الهوى ، إلى الاعتراف بقانون كلى ، وهذا القانون الكلى هو الذى يجب أن تسير على أساسه الحياة الانسانية . وأول ماظهر هذا القانون ظهر على صورة فكرة القدر ، وهذه الفكرة بدورها قد جرت عدة أفكار الى جوارها . فالقدر — مويرا ، μοῖρα — قد أصبح الضرورة التى لابد لكل إنسان أن يخضع لها ، وهذه الضرورة يصورها اليونانيون على نحوين : فهناك الضرورة العمياء التى يخضع لها الناس والآلهة على السواء والكائنات الحية والكائنات غير الحية أيضا ؛ وزيوس نفسه ، وهو كبير الآلهة ، خاضع لهذا القدر . ولكن القدر قد تصور على نحو آخر ، هو أنه القانون الأخلاقى السامى الذى يجب أن يخضع له الانسان لكى يسير فى حياته سيرا مستقيما . فهو القانون الكلى العام الذى يجب أن تخضع له الحياة الانسانية ، وإلا فانها ستكون إذن معارضة

للآلهة ، وهذا مايسمى الهوبريس أو القحة .

وهذا التفكير مصدره فكرة التوحيد ، أى الرغبة فى إيجاد قانون كلى واحد يعترف به الجميع ، ولا يستطيع الانسان إلا أن يخضع له. وهذا القانون اذا تصوّر من ناحية أنه الضرورة المطلقة التى تسير الانسان دون أن يكون مخيرا فى أفعاله ، فانه يؤدى الى نظرة تشاؤم فى الوجود. وهذه النظرة نجدها واضحة عند ثيوجنيس ، وهى نزعة تميل الى التشاؤم وتعتبر الحياه كلها شراً . وأكبر ممثل لهذه النزعة التصورات التى قيلت خاصة بالاله ديونيزوس ، وكانت الوسيلة للخلاص من هذا التشاؤم ، أى للخلاص من هذه الضرورة ، الالتجاء إما الى الطقوس الديونيزوسية أو الى الطقوس الأورفية ، وهى طقوس تقوم خصوصا على إمكان نسيان التشاؤم وآلام الحياة عن طريق السُّكْر . أما اذا تصورت الضرورة على النحو الثانى باعتبارها قانونا عاما يسير الأشياء فى الطريق المستقيم ، فان فكرة القدر تنقلب إذن الى فكرة هى فكرة العدالة δίκη . وهذه العدالة تقتضى بدورها العقاب ، لأن الذى لايخضع للقدر باعتباره عدالة يكون مذنبا ، وهذا الذنب لابد أن يكفر عنه ، وهذا التكفير هو عقاب الآلهة للشخص المذنب ؛ فالجريمة والعقاب هنا مرتبطان أشد الارتباط . ولذلك فاذا كان فى العالم شرّ — كما دعانا الى القول بذلك تصور القدر على النحو الأول — فان هذا الشر ضرورى أيضا فى الوجود ، لأنه عبارة عن التكفير الذى يكفر به انسان عن خطاياه . فوجود الشر طبيعة فى الوجود ، من حيث أنه

يمثل العقاب .

لكن يلاحظ مع ذلك أن هناك — الى جانب الشر — يوجد الخير ، وهو اتباع القانون العام ، قانون العدالة . فهذه النظرة الجديدة إذن مخالفة للنظرة الأولى من حيث أنها نظرة تفاؤل ، بينما الأولى نظرة تشاؤم . وفكرة العدالة هذه فكرة لعبت دورا خطيرا فى التطور الفلسفى طوال العصر السابق لسقراط ، بل نجـــدها عند أفلاطون وعند ارسطو كذلك . والشىء الرئيسى الذى يجب علينا أن نستخلصه من هذا كله هو أن الغرض من إيجاد مثل هذه الأفكار وهى القدر والعدالة . . . الخ هو إيجاد نظرة واحدة فى طبيعة الحياة الانسانية بدلا من أن تترك الى الاعتبار الشخصى والى الهوى الفردى . ولقد كان اليونانيون وبخاصة الأيونيون ، يشعرون شعورا قويا حين نشأت الفلسفة ، وقبل هذا عندما نشأ التفكير الأخلاقى ، الى إيجاد الوحدة ، بعد أن رأوا أن الوجود كله تغير . فأرادوا عند هذا التغير أن يطلبوا وحدة فى الوجود ، وكان هذا التغير الذى استرعى انتباههم موجبا للدهشة ، والدهشة كما يقول أفلاطون وأرسطو هى أول التفكير الفلسفى أو هى الدافع الى التفكير الفلسفى بوجه عام ، فدفعت أول مادفعت الى هذا التفكير الأخلاقى ، فنشأت الوحدة فى الحياة الأخلاقية ، ودفعت ثانيا عند طاليس ومن وليه من الفلاسفة السابقين على سقراط الى نشدان وحدة فى الطبيعة ، كما رأينا ذلك من قبل حين قلنا أن الفلسفة لا تبدأ حقا بطاليس إلا من أجل أن طاليس قال إن الأشياء واحدة ، أى من

حيث أن مرجعها جميعها الى شيء واحد .

ومن هنا نستطيع أن نعتبر أن هذا النوع من التفكير الأخلاقى كان هو العنصر الأساسى الذى دفع أو الذى عمل على إيجاد الفلسفة . فالى جانب العنصر الصوفى الذى ذكرناه من قبل ، يجب أن نعد أيضا العنصر الأخلاقى باعتباره عنصرا أساسيا ومصدرا نشأت عنه الفلسفة . وظاهر من كل الأقوال التى بقيت لنا من الفلاسفة السابقين على سقراط أن تفكيرهم كان مطبوعا بهذا الطابع الأخلاقى الى أبعد حد . فنحن نجد أولا أن ذيوجانس اللائرسى ينسب إلى طاليس أنه قال إن كل شيء خاضع للضرورة ، ويأتى بعد طاليس انكسمندريس فيقول إن الوجود نشأ من الانفصال أو الابتعاد ، من حيث أن نوعا من النزاع قد نشأ فى الوحدة الأولى التى هى اللامحدود أو الأپيرون ἄπειρον . فأصل الوجود إذن عند انكسمندريس هو هذا العامل الأخلاقى ، أى النزاع . ولو أنه يجب أن يلاحظ هنا أن الاتفاق اتفاق شكلى أو فى اللفظ فحسب ، أكثر من أن يكون اتفاقا فى المعنى ، فان هؤلاء الفلاسفة لم يصلوا الى درجة من التجريد تسمح لهم بأن يستخدموا ألفاظا غير هذه الألفاظ الحسية . ولهذا فانا لانستطيع أن نأخذ بالرأى الذى قال به ألبير ريڤو — فى كتابه « مشكلة الصيرورة وفكرة المادة فى الفلسفة اليونانية منذ البدء حتى ثاوفرسطس » (باريس سنة ١٩٠٦) (٧) حيث يقول إن كتاب « فى الطبيعة » لانكسمندريس أولى به أن يعتبر بحثا فى الأخلاق من أن يعتبر بحثا فى الطبيعة . وإلا فانا اذا

اعتبرناه بحثا فى الطبيعة أخطأنا فهم المقصود من الكتاب خطأ تاماً . ويأتى بعد هذا هرقليطس فيقول إن العدالة أو الضرورة هى القانون الذى يسير عليه الوجود ، وإن هذا القانون يخضع له كل شىء ، ويسمى هذا القانون تارة باسم اللوغوس ، ويصوره تصويراً حسياً ، تارة أخرى، على شكل النار . كذلك الحال عند پرمنيدس : نشاهد أن العدالة هى الحارسة لباب الحقيقة فى قصيدته «فى الطبيعة». ونشاهد أيضاً عنده أن الضرورة هى الأساس فى كل الوجود ، ويسميها « هيمرمينيه » . وقصيدته التى تكوّن هذا الكتاب تقوم كلها على أفكار أخلاقية صرفة ، وهذه الأفكار هى التى تكوّن مذهبه الطبيعى كله .

ثم يجعل أنباذوقليس من مبدأين رئيسيين من المبادىء الأخلاقية وهما المحبة والكراهية المبدأين اللذين يكوّنان الوجود ؛ فعن طريق المحبة ، تتكون الأشياء ، وعن طريق الكراهية تنفصل الأشياء ، والعالم يخلق من الخليط بأن تؤثر الكراهية فيه ، وهذه الكراهية هى التى تفرق أجزاءه ، فينشأ عن هذه التفرقة هذا الوجود . ويأتى بعد ذلك الحب ، فيجمع هذه الأشياء المتفرقة ، ويرجعها إلى الوحدة الأولى . وهكذا تتعاقب مملكتا المحبة والكراهية ، وبين مملكة الواحد والآخر فترة سكون ، كما سنرى ذلك مفصلا فيما بعد عند كلامنا عن مذهب أنباذوقليس .

والذى يعنينا من هذا كله هو أن التصورات الأخلاقية هى التى أعطت لأنباذوقليس فكرة المبادىء الطبيعية ، أى أن المبادىء

الطبيعية كانت على غرار المبادىء الأخلاقية ، أى أن الأخلاق عنده كانت المصدر الذى عنه صدرت الأفكار الطبيعية . وليوقيُّس يقول أيضاً بالضرورة ويجعل من هذه الضرورة القانون الذى بسببه انفصلت الذرات من الخليط الأول وانحدرت فى الكون من أجل تكوين الأشياء .

وهكذا نجد باستمرار عند هؤلاء الفلاسفة السابقين على سقراط أن التفكير الأخلاقى كان عندهم المصدر الذى صدرت عنه تصوراتهم للطبيعة ، أى أن الفلسفة عندهم قد نشأت عن مصدر أخلاق . بل استمرت هذه الأفكار الأخلاقية حتى عند أفلاطون ، فانا نجد مثلا أن أسطورة الإر فى الكتاب العاشر من « الجمهورية » تقوم على فكرة أخلاقية صرفة ؛ و« طيماوس » تلعب فيها التصورات الأخلاقية أخطر دور ، ومعروف أن « طيماوس » هذه هى التعبير الكامل عن مذهب أفلاطون فى الطبيعة .

• • •

والخلاصة التى نستخلصها من كل ما قلناه ، هى أن المصادر التى نشأت عنها الفلسفة اليونانية مصادر متعددة من ناحية ، ومعقدة من ناحية أخرى . فهى متعددة سواء نظرنا إلى نشأة الفلسفة اليونانية باعتبارها نشأة محلية خالصة ، أو باعتبار أن هذه النشأة قد عمل فيها أيضاً أفكار أجنبية . فاذا نظرنا إليها باعتبارها قد نشأت عن مصادر محلية فحسب ، فانا نرى أن نشأة هذه الفلسفة لم تكن عن مصدر واحد كما قال يوئل الذى أرجع هذا المصدر

الواحد إلى التصوف ، وإنما كان هناك إلى جانب التصوف مصدر هام ، لا يقل أهمية عن المصدر الأول ، هو التفكير الأخلاقى ، لأن الأفكار الرئيسية فى الأخلاق قد نقلها الفلاسفة الطبيعيون من ميدان الحياة الانسانية إلى ميدان الحياة الخارجية فصوروا الطبيعة الخارجية على أساس الطبيعة الانسانية . ولهذا فان نيتشه كان محقاً كل الحق ، حين قال إن الفلسفة بدأت بأن انتقلت التصورات الذاتية فأصبحت تصورات موضوعية .

المدرسة الأيونية

طاليس : يعتبر طاليس أول الفلاسفة اليونانيين ، لأن طاليس — كما يقول نيتشه (١) — قد قال بحقائق ثلاث : فهو أولا قد تحدث عن أصل الأشياء أو عن الأصل الذى تصدر عنه الأشياء ، وثانياً كان كلام طاليس عن هذا الأصل خالياً من الأساطير ، وثالثاً — وإن كان هذا ليس بواضح تمام الوضوح فى كلامه — قال إن كل شىء واحد .

فالقول الأول يجعل طاليس متفقاً مع أصحاب الكونيات ، ولا يخرجه عن أصحاب النظريات التى قالت بوجود أصل للاشياء قبل الفلسفة . ولكن القول الثانى يخرج طاليس عن دائرة هؤلاء ويجعله رجل علم ، لأنه لا يبحث فى أصل الأشياء بحثاً يقوم على الأسطورة ، وإنما هو يبحث بحثاً يقوم على العلم فحسب . إلا أنه لو اكتفى بهذا لكان عالماً فحسب ، ولكنه بقوله إن كل شىء واحد قد أصبح فيلسوفا ؛ لأنه ارتفع فوق الأشياء الحسية جميعها وقال بأن الكل واحد . وهذه النظرة ، فى رأى نيتشه ، نظرة صوفية ، وهى أول البحث الميتافيزيقى فى الوجود ، لأن طاليس ارتفع فيها عن المشاهدة الحسية ، وقال بنظرة تقوم على الوجدان ، أساسها أن الكل واحد .

هذا الواحد الذى أرجع إليه طاليس كل الأشياء هو الماء . ولسنا ندرى العلة الحقيقية أو الأسباب التى دعت طاليس إلى أن

يقول بهذا القول . وقد حاول أرسطو أن يفسر هذه الأسباب فقال (٢) : لعل السبب الذى دفع طاليس إلى هذا القول هو أنه رأى أن الكائنات الحية تتغذى من الأشياء الرطبة ، فالماء إذن أصل الحياة . ولكن أرسطو يسوق هذا التفسير باعتباره حدساً فحسب ، لا باعتباره تفسيراً تاريخياً عرفه عن طاليس . ولما أتى شراح أرسطو — وعلى رأسهم سنبلقيوس (٣) — قالوا بتفسيرات مقاربة . فمنهم من قال إن طاليس قد رأى أن النبات يتغذى من الماء وأن الحيوانات المائية كثيرة بل وأكثر من الحيوانات البرية ، وأن تكوين السحاب هو العلة فى الحياة ، وتكوين السحاب يؤدى إلى المطر فالماء . فأصل الأشياء إذاً هو الماء . وليس يهمنا من هذا كله أن نعرف التفسير الحقيقى الذى يبين لنا الدوافع التى دفعت طاليس إلى القول بأن أصل الأشياء هو الماء . ولكن الشىء المهم لدينا هو أنه قال إن أصل الأشياء كلها هو الماء . وخطورة هذا القول تأتى من أنه أرجع الأشياء جميعاً إلى مبدأ واحد ، وهذا المبدأ الواحد ليس مبدأ صادراً عن المشاهدة الخارجية بل هو شىء ارتفع به طاليس فوق كل مشاهدة ، وقال به باعتباره نظرة واحدة فى تفسير أصل الوجود .

وهنا يجب أن ننبه إلى خطأ تفسير يحاول أن يجعل طاليس ، أو هو على الأقل يتضمن القول ، بأن طاليس كان يعرف أيضاً بقية العناصر الأربعة المعروفة . وأنصار هذا الرأى يقولون بأن

طاليس حاول أن يرجع بقية العناصر إلى الماء ؛ ولكن هذا الرأى أو هذا القول متأخر ، ومن وضع المتأخرين .

والقول الثانى الذى يهمنا من أقوال طاليس هو أن طاليس كان يقول إن الأشياء حية : وهنا يجب ألا نأخذ هذا القول على علاته ، لأن طاليس لم يكن يؤمن بعد ، أو هو على الأصح لم يكن يعرف بعد ، أن هناك شيئاً اسمه الروح منفصلا عن شىء اسمه المادة وحالاً بها . فهذه الروح التى تصورها طاليس هى المادة نفسها ، وليست الروح الكونية . والأقوال التى تؤكد بأن طاليس كان يقصد من هذه الروح أنها روح كلية ، قد صدرت عن مصادر رواقية ، كما يظهر من اللغة التى صيغت بها ، فانها لغة رواقية خالصة .

أما الأقوال الفلكية التى تنسب إلى طاليس ، فليست بأسعد حظاً من ناحية اليقين . وأكثر هذه الأقوال احتمالا هو القول بأنه نظر إلى الأرض باعتبارها قرصاً يطفو على سطح الماء ، وأن السبب فى الزلازل راجع إلى اهتزاز الماء .

وهم يذكرون عن طاليس — من ناحية الفلسفة الآلهية — أنه كان يقول بإله واحد ، وأن هذا الإله مختلف عن الانسان ، وأن صفات الله ليست تلك الصفات التى ينسبها الشعراء إلى الآلهة ، فان هذه الصفات صفات انسانية خالصة . ولكن ما ينسب الى طاليس فى هذا الصدد مشكوك فيه كل الشك ، لأننا نعرف على وجه اليقين أن أول من حمل على تصور الآلهة تصورا شعبيا هو اكسينوفان ،

ولم يقل أحد من قبل بما قال به إكسينوفان من أن الآلهة لا تتصف بصفات البشر أو أن الآلهة فوقها إله واحد .

انكسمندريس : رأينا اذن كيف أن طاليس قد أرجع أصل الأشياء أو المبدأ الذى صدرت عنه إلى شىء معين بالكيف هو الماء . إلا أنه قد بدا أن هذا التفكير غير مقنع ، لأن من الصعب أن نرجع جميع الأشياء الى الماء (لهذا كان على خلفه انكسمندريس أن يلجأ الى القول بمبدأ آخر أكثر وفاء بهذا الغرض . لهذا قال إن المبدأ هو اللامحدود . وهنا تختلف الأقوال كثيرا فى ماهية هذا اللامحدود . هل هذا اللامحدود معناه اللانهائى ، بالمعنى الذى أصبح معروفا لدينا اليوم عن اللانهائى ، أى باعتباره شيئا مجردا عن المادة أو شيئا روحياً ؟ الواقع أن الرأى الذى يكاد يكون أصح الآراء فى هذا الصدد هو القائل بأن اللامحدود أو الأپيرون — ἄπειρον — هو المادة اللامحدودة ، فهو إذن شىء مادى أو هو المادة نفسها متصفة بصفات اللانهائية أو اللامحدودية . ولكن بأى معنى يجب علينا أن نفهم هذه اللامحدودية : أهذه اللامحدودية ، لامحدودية فى الكيف ، أو فى الكم ، أو فيهما معاً ؟

اختلفت الآراء أيضا بين النقاد المحدثين حول هذا . هم متفقون أولا فى أنه لامحدود من ناحية الكيف ، بمعنى أنه غير معين . اذ هو قد لجأ الى هــــذا المبدأ لأنه رأى أن الشىء الواحد أو العنصر الواحد لا يكفى وحده لاثبات هذا التغير المستمر فى الطبيعة ، فلا بد اذن من تصور مادة لامحدودة بالكيف منها ينشأ

هذا التغير اللامحدود فى الوجود . فمن الطبيعى إذن أن يكون هذا اللامحدود لامحدوداً من جهة الكيف . ومن هنا كان النقاد متفقين من هذه الناحية ، ناحية اعتبار هذا اللامحدود لامحدودا فى الكيف ؛ ولكنهم اختلفوا من ناحية الكم أشد الاختلاف . فمنهم من يقول بأن هذا اللامحدود ليس لامحدودا من حيث الكم . وعلى رأس هؤلاء تَنَرى(٤) وتيشملر . والذى أدى بهم الى هذا القول هو أن انكسمندريس يقول بأن الأپيرون يتحرك حركة دائرية . فهذه الحركة الدائرية لايمكن أن تتصور اذا كان اللامحدود لامحدوداً فى الكم أيضا . ومنهم من يعارض تَنَرى وتيشملر فيقول إننا نسلم بما يقولان به من أنه اذا كانت الحركة التى يتحركها الأپيرون حركة دائرية فلا بد أن يكون اللامحدود محدداً فى الكم . ولكننا ننكر أن تكون الحركة التى يتحرك بها الأپيرون حركة دائرية . وبهذا أثبت هؤلاء أن اللامحدود كان أيضا لامحدودا فى الكم . أما الحركة الدائرية فلا يتحرك بها غير السماء ὄυϱανος (أورانوس).

ومن أشهر أصحاب هذا الرأى ممن عارض تنرى وتيشملر ، تسلر . وجاء بعد ذلك چون برنت فى كتابه «فجر الفلسفة اليونانية» (§ ١٧) فقال إن هذه الحركة التى يتحركها الأپيرون هى الحركة التى تحدث عنها أفلاطون فى طيماوس ، وهى الحركة التى تذهب وتعود .

ثم يأتى أبل ريه ، فى كتابه «شباب العلم اليونانى» (ص ٧٤ وما يليها) فيقول إنه يجب علينا ألا نقيس المنطقية فى

مذاهب هؤلاء بما نقيس به المنطقية اليوم فى مذاهب المحدثين ، فقد يكون من الممكن أن أنكسمندريس لم يستطع أن يدرك أن هناك تعارضاً وتناقضاً بين أن يكون الأپيرون لا محدوداً فى الكم وبين أن يكون متحركا حركة دائرية . والذى يستخلص من هذا كله هو أن انكسمندريس كان ينظر إلى اللامحدود باعتباره لا محدوداً فى الكم والكيف معاً .

والآن ، كيف نحدد هذا اللامحدود من ناحية الكيف ؟ حاول المتأخرون ومن أشهرهم شراح أرسطو ، وعلى رأسهم الاسكندر الأفروديسى وسمبلقيوس ، حاول هؤلاء أن يحددوا هذا اللامحدود ، فقالوا إنه عنصر بين الهواء والنار ، وقال آخرون إنه عنصر بين الهواء والماء . إلا أنه من الظاهر أن هذا لا يتفق مع طبيعة اللامحدود ، من حيث أنه يجب ألا يكون محدوداً من ناحية الكيف، حتى يمكن أن يفسر التغير الكثير الذى لا نهاية له فى الوجود .

كيف تنشأ الأشياء عن هذا اللامحدود ؟ يقول انكسمندريس إن ذلك يتم بالانفصال . أما ماهية هذا الانفصال وكيف يتم ، فهذا ما لم يحدده انكسمندريس مطلقاً . وهنا نشاهد أن هناك طائفة من النقاد المؤرخين يحاولون أن يقولوا ، وعلى رأسهم رتّر(٥)، إن انكسمندريس كان فى تفسيره لنشأة الأشياء عن الأپيرون من أصحاب النزعة الآلية فى مقابل النزعة الديناميكية التى تفسر الأشياء بصدورها مباشرة عن الأصل ، لا عن طريق الانفصال . ولكن تسلر يرى أن هذا الرأى غير صحيح ، وأن انكسمندريس لم يقل

بهذه النظرة ، وأن هذه النظرة إنما أتت متأخرة حينما أصبحت هناك عناصر محدودة ، ولكي يمكن تفسير هذه العناصر لابد من القول بالانفصال أو الاتصال ، أي أن هذا التفسير الآلي لا ينطبق إلا على أنباذوقليس وديموقريطس ، لأنه يتضمن من ناحية أن هناك مبدأ روحياً هو الذي يحدث هذا الانفصال عن الأصل . وهذا المبدأ الروحي هو المحبة والكراهية عند أنباذوقليس ، والخلاء عند ديموقريطس والذريين . فلهذا السبب لا يمكن لنا أن نعتبر أن الانفصال عند إنكسمندريس يجب أن يفهم فهماً آلياً ، بل على العكس: هذا الانفصال الذي لم يحدده إنكسمندريس تحديداً واضحاً ، لابد أن يفهم أيضاً فهماً ديناميكياً ، كما هي الحال أيضا فيما يتصل بنشأة الأشياء عند سلفه طاليس .

أول ما ينشأ عن طريق هذا الانفصال من اللامحدود الحار والبارد . وتقول بعض الروايات إنه بعد ذلك يتحول الحار ، إذا كان متكاثفاً ، إلى الهواء ، وإذا كان متخلخلا إلى النار . كذلك الحال في البارد إذا كان متكاثفاً تحول إلى تراب ، وإذا كان متخلخلا تحول إلى ماء . إلا أن هذه الرواية — كما لاحظنا من قبل بالنسبة إلى طاليس — تفترض مقدماً أن القول بالعناصر الأربعة كان معروفا لدى انكسمندريس ، ولما كنا قد رفضنا هذا القول باعتبار أنه لم ينشأ إلا فيما بعد ، فاننا لا نستطيع الأخذ بهذه الرواية كذلك . والأشياء عند انكسمندريس تنشأ بعد ذلك من الحار والبارد ، وهو يقول إن الكواكب الثابتة ، ثابتة في جلد السماء ، أما

الكواكب غير الثابتة فهى عبارة عن الثُغُرات الموجودة فى غلاف السماء ، وحينما تسد ثغرة من هذه الثغرات يحصل الخسوف أو الكسوف .

وقال انكسمندريس من ناحية ثانية بوجود عوالم لاعدد لها . وهذا قول ثابت فى جميع الرويات ، إلا أن المشكلة هى هل هذه العوالم التى لاعدد لها ، توجدمعاً أو يوجد الواحد منها بعد الآخر؟ هنا يلاحظ أن انكسمندريس كان يقول بأن الولادة تقتضى الفناء والكون يقتضى الفساد ، فكل عالم يولد لابد أن يكفر عن خطيئة الميلاد بأن يفنى ، يفنى ليولد عالم جديد ؛ فهذا ما تقتضيه العدالة ، من حيث أن ذلك الفناء تكفير عن الوجود ، لأن الوجود بطبيعته خطيئة اذ الوجود معناه طرد موجود والحلول محله .

ولهذا فان أصح الآراء فى هذا الصدد وأكثرها احتمالا هو القول بأن هذه العوالم لا توجد معاً ، وإنما هى توجد متتابعة ، فاذا فنى الواحد وجد الآخر الذى يليه وهكذا باستمرار . ويكفى هـــذا فيما يتصل بنظريات أنكسمندريس . والآن فإذا أردنا أن نبين الصلة التى تربط انكسمندريس بطاليس وجدناها على النحو التالى فيلاحظ أولا أن انكسمندريس قد تأثر بطاليس ليس فقط من حيث أنه أرجع الوجود إلى واحد بل وأيضاً من حيث أنه بدأ وجود الأشياء من الماء ، لأن أنكسمندريس يجعل البارد هو الذى تنشأ عنه الأشياء بعد ذلك . إلا أن انكسمندريس يختلف عن طاليس فى أنه لم يقل بمبدأ معين فى الكيف بل قال

بمبدأ غير معين ، إن من حيث الكيف أو من حيث الكم . ولهذا كان فكره أرقى من فكر طاليس، لأنه أقرب إلى التفسير الصحيح . هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى كان انكسمندريس عالماً طبيعياً بالمعنى الحقيقي ، لأنه حاول أن يرجع الأشياء بطريقة طبيعية خالصة إلى أصولها ، وأن يفسر نشأتها تفسيراً طبيعياً خالصاً . ثم إن انكسمندريس قال لأول مرة بعوالم لانهاية لها توجد وتفنى ، وهذا القول كان المقدمة لقول أرسطو فيما بعد بأن حركة العالم أزلية أبدية .

انكسمانس : انتهى انكسمندريس الى أن المبدأ الأول لا بد أن يكون لانهائياً أو لامحدوداً ، فكان لا بد لخلفه أن يقول أيضا بمبدأ لانهائى أو لامحدود ولكنه كان يؤخذ على انكسمندريس أن المبدأ الذى قال به لم يكن مبدأ معينا بالكيف ، ولهذا كان لا بد المبدأ الجديد الذى يقول به خلفه أن يكون معينا بالكيف . لذا قال أنكسمانس ، الذي كان تلميذا لانكسمندريس ومعاصراً له ، بمبدأ جديد اعتقد فيه هاتين الصفتين . وهذا المبدأ الجديد هو الهواء .

وهنا يختلف المؤرخون والنقاد فى ماهية هذا الهواء ، أهو يختلف عن الهواء المعروف الذى هو أحد العناصر الأربعة ، أم هو كهذا الهواء سواء بسواء . والرأى الأرجح الذى كاد المؤرخون أن يتفقوا عليه هو أن هذا العنصر هو الهواء بعينه كما نتصوره ، خصوصا اذا لاحظنا أن انكسمانس كان يعتبر الهواء الشيء الذى يحيط بالكون ، ومعنى هذا أن الهواء شيء لانهائى ، وهذا الهواء يتحرك حركة دائمة . فكما قال انكسمندريس من قبل عن اللامتناهى

أو اللامحدود إنه يتحرك حركة دائمة ، كذلك الحال فى هذا الهواء . يتحرك حركة دائمة .

أما طبيعة هذه الحركة فهى أيضا موضع خلاف . فبعضهم مثل تيشملر ، يقول إن الحركة التى يتحرك بها الهواء هى الحركة الدائرية ، والبعض الآخر — ومن أتباع هذا الرأى تسلر — يرجح أن تكون الحركة هى حركة الدوّامة . وعلى كل حال فلسنا نستطيع أن نقطع برأى فى هذه المسألة .

والكتاب الأقدمون ينسبون أيضا الى انكسمانس أنه جعل من هذا الهواء إلـٰها . ولكن يلاحظ أيضا أن هذا الرأى ليس بثابت تمام الثبوت . ولكن من المرجح أن انكسمانس كان يعتبر المادة حية ، وكان يعتبر — تبعا لهذا — أن مادته هى أيضا تتصف بالحياة ، وأنها لما كانت تسود كل الكائنات فهى كالآلهة سواء بسواء . أما الدوافع التى دفعت انكسمانس الى القول بأن الهواء هو الأصل ، فلعل أرجح ما يمكن أن يقال فى هذا الصدد هو أنه قد رأى أن مصدر الحياة فى الانسان هو الهواء ، لأنه بمجرد انتهاء التنفس تنتهى الحياة . فمصدر الحياة فى الانسان إذن هو التنفس أو بعبارة أخرى هو الهواء . فينقل انكسمانس هذا المصدر من الانسان الى الطبيعة الخارجية كلها . وفى هذا تظهر صحة رأى نيتشه من قبل ، وهو أن الفلاسفة اليونانيين قد انتقلوا من التشبيه الانسانى الى الطبيعة الخارجية مباشرة . ويلاحظ أن انكسمانس كان يعتبر النفس روحا هى الهواء ، أى أن النفس كانت عنده هواء . وحينما

يريد أن يوضح كيفية نشأة الكون . يحاول أن يوضح الفكرة الغامضة التى قال بها انكسمندريس وهى فكرة الانفصال ، فيقول إن ذلك يتم عن طريق التخلخل والتكاثف . فالطريقة التى تصدر بها الأشياء عن المبدأ الأول هى بأن تتخلخل أو تتكاثف ، ويستمر التخلخل والتكاثف حتى تنشأ جميع الأشياء . ويلاحظ أولا أنه عن طريق التخلخل يستحيل الهواء ناراً ، ثم تستحيل النار إلى بخاروالبخار إلى ماء ، ويستحيل الماء أخيراً إلى تراب . ولكن تسلر يلاحظ هنا أن نسبة هذه الأقوال إلى انكسمانس نسبة غير محتملة . لأن هذه الأقوال تفترض أن انكسمانس كان يقول بالعناصر الأربعة ، وقد رأينا من قبل كيف أن تسلر يرى أن هذا القول لم يأت لأول مرة إلا عند أنباذوقليس .

وعلى حال ، فقد رأى انكسمانس أن أول شيء ينشأ من الهواء هو الأرض . وقد تصور الأرض على شكل قرص المنضدة ، وعلى هذا النحو هى معلقة فى الهواء ، وكذلك الحال فى الشمس . وقد استطاع لأول مرة أن يكتشف هذه الظاهرة ، وهى أن القمر يستمد نوره من الشمس . وحاول أن يفسر خسوف القمر فقال إن هناك إلى جانب الكواكب السيارة النيرة ، كواكب أخرى معتمة . فاذا تصدت هذه الكواكب المعتمة بين الشمس وبين القمر ، حدث الخسوف .

فاذا انتقلنا من هذا الى بيان مكانة انكسمانس فى المدرسة الأيونية وفى الفلسفة اليونانية على وجه العموم ، وجدنا أولا أنه كان متأثرا

بسابقيه كل التأثر ، وأنه لم يكن طريفا كل الطرافة كما يدعى رتَّر. وذلك لأن قوله بلانهائية أو لامحدودية المبدأ الأول وهو الهواء، وقوله بأن هذا المبدأ الأول فى حركة مستمرة نقول إن هذين القولين قد أخذهما قطعا عن انكسمندريس . ثم أن تحديده للكيفية التى تتم بها نشأة الأشياء عن المبدأ الأول تحديد يتفق من بعض الوجوه — أو فى الفكرة على الأقل — مع التحديد الذى وضعه انكسمندريس من قبل . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى يلاحظ أن انكسمانس كان متفقا مع طاليس فى جعله المبدأ الأول معيَّنا بالكيف ، مما يدعو إلى القول بأنه كان متأثرا فى هذا به .

ولكن هذا لا يمنعنا من أن نقول إن فى انكسمانس كثيرا من الطرافة ، فهو يمثل لنا — كما رأينا — كمال الفلسفة الأيونية ، ويمثل لنا النزعة العلمية الخالصة التى بدأت تظهر عند الفلاسفة الأيونيين ، لأن التجاه إلى الأساطير كان قليلاً كل القلة ، فبينما نرى عند انكسمندريس أن نشأة الأكوان وفناءها ، أو كونها وفسادها ، إنما كان ذلك لعلة أخلاقية هى العدالة وما تقتضيه من عقاب أو جزاء ، نجد أن انكسمانس يحاول أن يفسر ذلك تفسيراً آليا ، أى علميا ، بقوله بفكرتى التخلخل والتكاثف . ومعنى هذا أننا نجد فى انكسمانس تقدما للفكر اليونانى نحو التفسير العلمى الخالص للأشياء .

استمرار الفلسفة الأيونية : وقفت المدرسة الأيونية عند انكسمانس . إلا أن مبادىء هذه الفلسفة قد أثرت كل التأثير فيمن

أتوا من الفلاسفة بعدهذه المدرسة ، خصوصا الفلاسفة الذين ولدوا فى أيونيه مثل هرقليطس وأنكساغورس وديموقريطس . إلا أنه يلاحظ أن مذاهب هؤلاء لها طابع خاص واضح ظاهر ، يجعلنا نفرق تفرقة كبيرة بين فلسفتهم وفلسفة المدرسة الأيونية ، ولهذا لا يمكن لنا أن نعدهم امتداداً للفلسفة الأيونية . أما الذين كانوا حقا امتداداً للفلسفة الأيونية ، فهم فلاسفة آخرون من عيار أقل من هؤلاء الفلاسفة ، وأشهر هؤلاء أولا هپّون وقد قال بما قال به طاليس من قبل من أن الماء هو المبدأ الأول لجميع الأشياء . والذى دعاه الى هذا القول هو أنه رأى أن الحيوانات المنوية مائية أو على الأقل — على حدّ تعبير أرسطو — رطبة ، ولهذا يجب أن يعد المبدأ الذى نشأت عنه الأشياء رطبا أى ماءً أيضا . إلا أن المعلومات التى لدينا عن هپّون ضئيلة تافهة . وأرسطو من ناحية أخرى يتحدث عنه حديثا ملؤه السخرية والازدراء ، فلم يكن يعتبره فيلسوفا ذا قيمة (٦) .

أما الفيلسوف الذى كان ذا قيمة كبيرة ، ممن كانوا امتداداً للفلسفة الأيونية ، فهو ذيوجانس الأپولونى . قال ذيوجانس إن المبدأ الأوّل يجب أن يكون أوّلا أزليا أبديا قادراً على النفوذ فى جميع أجزاء الكون متحركا باستمرار . ومن ناحية أخرى يجب أن يكون هذا المبدأ مبدأ الحياة فى الوجود ومبدأ الحركة ، ولذا قال بما قال به انكسمانس من أن هذا المبدأ هو الهواء ، لأنه وجد أن الهواء ينفذ فى جميع الأشياء ، وأنه لا نهائى ، وأنه أزلى أبدى ؛ ثم من ناحية

أخرى الهواء أقرب الأشياء إلى الأشياء اللاحسية ، أى إلى الروح.
وذيوجانس ينسب إلى هذا المبدأ أولا الأزلية والأبدية ، وثانيا الحياة ، وثالثا العلم ، ورابعا القدرة ، وخامسا العظم . وهذه الصفات كلها لا بد منها لكى يمكن تفسير فعل المبدأ الأول من حيث أنه مبدأ الحياة وأنه مبدأ الحركة وأنه المبدأ الأول الذى تنشأ عنه جميع الأشياء فهو إذن أكبر الأشياء ، ومن حيث أن الاستحالات المختلفة يجب أن تكون صادرة عنه . وهنا يلاحظ أن ذيوجانس الايولونى يقول إن هذا المبدأ واحد ، وينكر على أنباذوقليس قوله بمبادىء أربعة ، لانه رأى أن مثل هـــذا القول يجعل من الصعب علينا أن نفسر التغير ، لأن التغير معناه قابلية تحول الشيء الى شيء آخر . وهذا لا يمكن أن يتم إلا إذا كانت الأشياء من جنس واحد .

تلك هى أهم الأقوال التى قال بها ذيوجانس زيادة على أقوال المدرسة الايونية ، ويلاحظ أيضا أن ذيوجانس كان فى هذا متأثرا بالتطور الفلسفى العظيم الذى حدث منذ انكسمانس حتى عهده . ففيه نرى أولاً آثاراً واضحة من تفكير انباذوقليس ، على الأقل فى رده عليه ، وثانيا تأثير انكساغورس ، من حيث أنه اضطر إلى القول بأن المبدأ الأول مبدأ روحى .

المدرسة الفيثاغورية

لم تكن المدرسة الفيثاغورية مدرسة فلسفية فحسب ، بل كانت إلى جانب هذا ، أو قبل هذا ، مدرسة دينية أخلاقية ، على نظام الطرق الصوفية . فالى جانب المبادىء الفلسفية التى قالت بها هذه المدرسة ، توجد مبادىء صوفية ومذاهب متصلة بالزهد والعبادة . وعلى هذا ، يجب على مؤرخ الفلسفة أن يميز تمييزاً دقيقاً بين المذاهب الفلسفية الخالصة فى هذه المدرسة ، وبين مذاهبها الدينية والأخلاقيـة . وقد أفضى عدم التفرقة بكثير من المؤرخين إلى الخلط والتناقض فى فهم مذهب الفيثاغوريين ، فلنحاول الآن أن نعرض للأقوال الفلسفية الخالصـة التى قالت بها هذه المدرسة ، صارفين النظر عن الأقوال الأخلاقية والدينية الخالصة .

فنقول أولا : إن القول الرئيسى الذى قالت به هذه المدرسة هو أن كل شىء هو العـدد ، بيد أن هذا القول الذى عرفت به الفيثاغورية قد صيغ صيغتين مختلفتين اتخذ المؤرخون منهما وسيلة لفهم قول هذه المدرسة على نحوين مختلفين : فالصيغة الأولى لهذا القول هى أن كل الأشياء أعداد ، بمعنى أن الأشياء نفسها فى جوهرها أعداد ، أو بعبارة أخرى إن الأعداد هى التى تكوّن جوهر الأشياء . والصيغة الثانية لهذا القول ، هى التى تذكر أن الأشياء تحاكى الأعداد ، ومعنى هذا أن الأشياء قد صيغت على نموذج أعلى هو

العدد، وهذا القول فى هاتين الصيغتين، قد ذكره أرسطو (١) : فهو يقول إن الأشياء جوهرها العدد عند الفيثاغوريين وذلك فى كتابه « ما بعد الطبيعة »، ويقول تارة أخرى فى كتاب « السماء » إن الفيثاغوريين يقولون إن الأشياء تحاكى العدد، وإن العدد نموذج الأشياء. وقبل أن نحدد المعنى الذى يجب أن يفهم لهاتين الصيغتين، يجدر بنا أن نقول إن أرسطو يفرق بين العدد عند أفلاطون والعدد عند الفيثاغوريين، فيقول إن الفيثاغوريين لا يجعلون الأعداد مفارقة للأشياء التى هى نموذج لها : كما فعل أفلاطون حينما جعل الصور أو المثل مفارقة للأشياء التى تشاركها فى الوجود، وإنما هم يجعلون الأعداد متصلة وغير منفصلة عن الأشياء. وهذا يبين لنا الطريق الصحيح الذى يجب علينا أن نسلكه من أجل بيان ماهية الأعداد من حيث صلتها بالأشياء.

وذلك أن الواقع أن هاتين الصيغتين اللتين ذكرناهما من قبل يعبران عن قول واحد، هو أن جوهر الأشياء العدد، إذ أن أرسطو حينما يجعل الأعداد عند الفيثاغوريين غير مفارقة للأشياء، إنما يجعل هذه الأشياء والأعداد شيئاً واحداً. ومعنى هذا أن الأشياء فى مكوناتها وجوهرها أعداد، كما أن القول بأن نماذج الأشياء هى الأعداد يرجع أيضاً إلى القول بأن الأعداد جواهر الأشياء، لأن الأعداد نفسها توجد مع الأشياء ولا تفترق عنها افتراق الصور الأفلاطونية عن الأشياء المشاركة لها فى الوجود. ومن هنا نستطيع أن نقول إن معنى الصيغتين واحد. ونحن نلاحظ من

ناحية أخرى أن أرسطو يورد الصيغتين فى موضع واحد ، ولو أنه رأى أن هناك فرقاً بين معنى الصيغتين ، إذن لذكر هذا الفرق أو لما ذكر الصيغتين فى موضع واحد باعتبارهما يدلان على معنى واحد . والنتيجة التى نستخلصها من هذا هى أن قول الفيثاغوريين المشهور يجب أن يفهم باعتبار أن الأشياء يكوّن جوهرها العدد .

ومع ذلك فلا بد من أن نتساءل كيف تكوّن الأعداد جوهر الأشياء ؟

هنا يختلف المؤرخون القدماء الذين ذكروا مذاهب الفيثاغوريين اختلافاً شديداً ، فبعضهم يقول إن الأعداد تكوّن جوهر الأشياء باعتبارها الصورة ، وبعضهم يقول إن الأعداد تكوّن جوهر الأشياء باعتبارها صورة وهيولى معاً . وتسلر من أصحاب الرأى القائل بأن الأعداد صورة وهيولى معاً للأشياء . ولكن المؤرخين الأحدث منه ، قالوا إن الأعداد كالصورة بالنسبة إلى الأشياء ، معتمدين فى ذلك على التفرقة التى كانت موجودة من قبل بين الأپيرون ἄπειρον والپيرس πέρας . فالأپيرون هو الشىء القابل ، بينما الپيرس هو العلاقات الموجودة بين الأشياء ، والمنظم لها وعلة الانسجام فيها ومصدر الرابطة التى ترتبط بها . وعلى هذا الأساس كان الفيثاغوريون ينظرون من جهة إلى الأعداد باعتبارها العلاقات أو النسب الموجودة بين الأشياء ، بينما كانوا يقولون أيضاً بشىء يقبل هذه النسب هو المادة أو الهيولى أو الأپيرون . ويظهر أن هذا القول الاخير أقرب إلى الرجحان من قول

تسلم ، لأن الذى دعا الفيثاغوريين إلى القول بأن العدد أصل الأشياء هو ما رأوه من نظام وانسجام بين الأشياء . وعلى هذا فقد كان تصورهم للعدد باعتباره العلاقات أو النسب الموجودة بين الأشياء بعضها وبعض والتى تنظم المادة المضطربة فى الأبيرون .

أما عن الدافع الذى دفع الفيثاغوريين إلى أن يقولوا هذا القول ، فنذكر أن السبب الأصلى الذى دفع أولئك الفلاسفة الفيثاغوريين إلى هذا — كما يحـــدثنا أرسطو وفيلولاوس — هو ما رأوه من انسجام بين الأشياء ، وعلى الأخص بين حركات الكواكب ، فنقلوا هذا الانسجام الموجود فى الكواكب إلى الأشياء واعتبروا أن الأشياء أيضاً خاضعة لهذا الانسجام . وهم من ناحية أخرى قد لاحظوا من عنايتهم بالموسيقى أنّ النغمات أو الانسجام يقوم على الأعداد : فالنغمات الموسيقية تختلف الواحدة منها عن الأخرى تبعاً للعدد . وقد يبدو لنا مثل هذا القول غريبا ، ولكن يلاحظ من أجل أن يبدو هذا القول أقل غرابة ، أنهم كانوا يربطون الأعداد بمعتقداتهم الدينية ، فكان لبعض الأعداد سر خاص ، وكانوا فى هذا متأثرين من غير شك بالمذاهب الشرقية ، خصوصا عند البابليين حينما كانوا يجعلون لبعض الأعداد فضائل وأسراراً متصلة بالوجود . هذا من ناحية ، ويلاحظ من ناحية أخرى أن اكتشاف الفيثاغوريين للانسجام الموجود فى الكون قد أدهشهم ، وجعل من الطبيعى لديهم أن يمتد هذا الانسجام إلى جميع الكون حتى يصبح هذا الانسجام جوهر الاشياء ؛ ولما كان الانسجام يقوم على العدد ،

كان من الطبيعى إذاً أن يقال إن جوهر الأشياء هو العدد .

العدد : قسم الفيثاغوريون العدد إلى قسمين : العددالفردى والعدد الزوجى ، وقالوا إنّ العدد الفردى هو المحدود والعدد الزوجى هو اللامحدود ، لأن الفردى لا يمكن أن ينقسم إلى اثنين بل يقف عند حده هو، بينما العدد الزوجى ينقسم ، فهو غير محدود . ثم ربطوا بين المحدود واللامحدود وبين المذاهب الأخلاقية فقالوا إن المحدود هو الخير بينما اللامحدود هو الشرّ . وأدى بهم هذا فى النهاية إلى القول بأن طبيعة الوجود طبيعة ثنائية ، ففى الوجود المحدود واللامحدود وكل ما ينشأ عن هذين المتعارضين من صفات. فقالوا بأن فى الوجود تعارضاً . ورفعوا أنواع هذا التعارض إلى عدد ممتاز فى نظرهم هو العدد ١٠ ، فقالوا ان أنواع التعارض فى الوجود عشرة هى : أولا : محدود ولا محدود . ثانياً : فردى وزوجى . ثالثاً : الوحدة والتعدد . رابعاً : المستقيم والمنحنى . خامساً : المذكروالمؤنث . سادساً : النور والظلمة . سابعاً : المربع والمستطيل . ثامناً : الخير والشر . تاسعاً : الساكن والمتحرك . عاشراً : اليمين واليسار .

بيد أن هذه اللوحة ليست لوحة قديمة ، بل يظهر أنها لوحة قال بها الفيثاغوريون الذين كانوا فى العهد الثانى من عهود المدرسة الفيثاغورية ، ونقصد به عهد فيلولاوس ، فعنده نجد هذه اللوحة كاملة ؛ أما عند المدرسة القديمة فلا نجد إلا إشارات عابرة لبعض أنواع التناقض .

ثم ننتقل الان إلى الكلام عن هذا التقسيم للعدد إلى فردى وزوجى أو محدود ولا محدود ، فنقول إن الفيثاغوريين أنفسهم قد اختلفوا اختلافاً كبيراً فى بيان ماهيـة العدد من هذه الناحية . فبعضهم قال إن الأصل فى الأعداد هو الوحدة ، وعن هذه الوحدة تنشأ الثنائية . والوحدة عند أصحاب هذا الرأى تقابل الصورة ، بينما الثنائية تقابل الهيولى أو المادة . ومن هنا فان الأشياء كلها لم لم تنشأ إلا عن طريق هذه الثنائية ، والأولى أو الوحدة مصدر الخير ، بينما الثانية مصدر الشر . ولهذا نجد أن الخير والشر مرتبطان فى كل الأشياء تمام الارتباط . ثم حاولوا من بعد أن يرجعوا هذه الوحدة إلى الله فقالوا إن الوحدة هى الاله ، وفى مقابل الاله توجد الهيولى ، والأشياء تشارك فيما بين الله وبين الهيولى ، وهنا مصدر الخير والشر فى الوجود .

أما أصحاب الرأى الآخر ، فيقولون إن الأصل هو هذه الثنائية بين الوحدة وبين الثنائية أو الكثرة ، وينشأ الكون بانفصال الواحد عن الآخر ، وعلى هذا يتكون الكون عن طريق الصدور . فعن الوحدة الأولى ، التى هى مزيج من الوحدة والكثرة ، ينشأ الكون والأشياء ، وسيرجع إلى الوحدة مرة ثانية . وهذا يشبه نظرية الصدور عند الأفلاطونية المحدثة . ولذا يلاحظ أن أصحاب هذا الرأى هم المتأخرون من الفيثاغوريين . ولسنا نستطيع أن نعد هذا القول مذهب الفيثاغوريين الأولين . كما أنه من ناحية أخرى يتنافى مع القول بفكرة الانسجام والنظام الأول . وهى

فكرة واضحة عند المدرسة الفيثاغورية الأولى .

فأصوب الآراء اذن هو الرأى الأول القائل بأنه فى الأصل كانت الوحدة ، ثم كان من بعد ثنائية هى الهيولى . لكن يلاحظ أن هذا القول ليس صحيحاً كل الصحة ، فقد قال به متأخرون أيضاً . ويلاحظ أيضاً أن أرسطو لا يذكره عن الفيثاغوريين ، ومعنى هذا أنه قول لم يأت إلا متأخراً ، وكان نتيجة للتفرقة التى قال بها أرسطو بين الهيولى وبين الصورة .

وهناك قول ثالث بأن الأعداد يجب ألا ينظر إليها من الناحية الحسابية ، إنما من الناحية الهندسية ، بمعنى أن الأعداد هى أولا النقطة ، وعن النقطة يتفرع الخط والسطح والجسم ... الخ : فالأعداد أعداد هندسية ، وليست أعداداً حسابية . ومن الذين ينسبون إلى الفيثاغوريين وفيثاغورس أنهم قالوا إن الأشكال الهندسية هى أصل الاشياء ، شراحُ أرسطو الذين غالوا فى هذا إلى حد بعيد ، حتى أنكروا على الأعداد الفيثاغورية أن تكون أعداداً حسابية بوجه من الوجوه . إلا أن هذا القول أيضاً غير صحيح ، لأن ما لدينا من وثائق ، خصوصاً المبكرة منها ، لا تدلنا على أن الفيثاغوريين قد قالوا بمثل هذا القول . وهو كالأقوال السابقة ، إما أن يكون منحولا إلى الفيثاغوريين الأولين . وإما أن يكون من وضع المحدثين من الفيثاغوريين الذين وجدوا فى عصر الجمع والتلفيق .

والرأى الأخير الذى يجب أن يقال فى هذا الصدد هو أن الأعداد التى عناها الفيثاغوريون أعداد حسابية فحسب ، وليست

أعداداً هندسية . وليست الوحدة الأولى منها إلهـاً ، كما أن هذه الوحدة ليست أيضاً ثنائية تجمع بين الوحدة والثنائية . ومعنى هذا أن الرأى الأخير هو أن الأعداد الفيثاغورية أعداد حسابية فى ماهيتها وهذه الأعداد الرياضية هى أصل الموجودات . ولكننا قلنا إن أصل الوجود هو التعارض من حيث أن العدد أصل الوجود ، والعدد بدوره ينقسم قسمين ، فهل الوجود فى تعارض مستمر ؟

هنا يأتى الفيثاغوريون بنظريتهم فى الانسجام فيقولون إن الأشياء المتعارضة تتحد أيضاً ، فالكثرة تصبح وحدة والمختلف يصبح مؤتلفاً ، وهذا الانسجام نفسه يتم عن طريق الأعداد نفسها . فالعدد بطبيعته يحتوى مبدأ الانسجام ، وليست الأعداد إذاً مبدأ التعارض فحسب ، بل هى فى الآن نفسه مبدأ للانسجام .

تطور نظرية الأعداد عند الفيثاغوريين : لما كان الفيثاغوريون قد قالوا إن الأعداد هى جواهر ، فقد حاولوا من قبل أن يطبقوا القول على جميع الأشياء . ومن هنا ذهبوا إلى بيان الخصائص المختلفة التى للأعداد ، بل اضطرهم هذا المذهب نفسه إلى أن يفترضوا وجود أشياء لا علة لوجودها إلا كون نظرية الأعداد نفسها تقتضيها . وذلك كما فعلوا فى نظرية الأرض المقابلة فإنهم — كما سنرى فيما بعد — لم يقولوا بفرضهم هذا إلا لأن مذهب الأعداد ، وبخاصة العدد عشرة يقتضى أن يضعوا هذا الجِرْم الجديد ، إلى جانب الأجرام التسعة الأخرى .

بدأ الفيثاغوريون بأن نسبوا إلى الأعداد صفات هندسية ،

فقالوا كما يذكر أفلاطون وأرسطو إن العدد ١ يقابل النقطة، والعدد ٢ يقابل الخط، والعدد ٣ يقابل السطح، والعدد ٤ يقابل الجسم؛ فهناك إذن تقابل واتصال بين الاعداد وبين الأشكال الهندسية. فاذا كنا قد أنكرنا من قبل أن تكون الأعداد الفيثاغورية أعداداً هندسية، أو أشكالا هندسية، فليس معنى هذا أن الفيثاغوريين لم يقولوا بأن هذه الأعداد تقابلها الأشكال الهندسية، فهذا على الاقل — إن لم تصح روايته — ما يقتضيه مذهبهم من أن كل الأشياء أعداد. ثم هم من ناحية أخرى ينسبون إلى الأعداد صفات أخلاقية فيقولون مثلا إن العدد خمسة مبدأ الزواج، لأنه ناتج الجمع بين العدد الذى يدل على المذكر والعدد الذى يدل على المؤنث. وكذلك الحال فى العدد ٧ تبعاً للمعتقدات القديمة: هو العدد الذى عن طريقه تنقسم الحياة الانسانية. والعدد ١٠ هو أكمل الأعداد، وهو الوحدة الرئيسية التى تشمل كل الأشياء الأخرى، خصوصا إذا لاحظنا أن العدد ١٠ هو حاصل جمع الأعداد الأولى، ولهذا ارتفع به الفيثاغوريين، كما ارتفع به من بعد الأفلاطونيون الذين اتجهوا اتجاها فيثاغوريا مثل اسپوسيپوس، إلى مرتبة الآلهة لأن هذا العدد هو أصل الوجود. كذلك الحال فى العدد ٤: فقد كان له مقام كبير عند الفيثاغوريين، لأنه أول عدد هو حاصل ضرب عدد فى نفسه. وبعد هذا ينتقلون من تلك الصفات الأخلاقية إلى الصفات الحسابية المتصلة بالأعداد نفسها، فيقولون مثلا عن الواحد إنه الأصل فى الأعداد ومنشأ الانقسام إلى الزوجى

والفردى ، والعدد ٢ هو العدد الزوجى ، والعدد ٣ هو العدد الفردى الأول ، والعدد ٤ هو حاصل ضرب أول عدد فى نفسه ، والعدد ٥ رأينا صفته من قبل ، ويضاف إلى هذه الصفة أنه العدد الذى إذا ضرب فى أى عدد آخر فان حاصل الضرب (العدد الجديد) سيكون منتهياً إما بنفس العدد أو بالعدد ١٠ . والعدد ٦ هو العدد الذى إذا ضرب فى نفسه أنتج فى خانة الآحاد نفس العدد ٦ . أما العدد ٧ فهو المتوسط النسبي بين الأعداد الاولى إلى عشرة (١٠) ، وذلك كما يلى : ١ + ٣ = ٤ ٤ + ٣ = ٧ ٧ + ٣ = ١٠ ، وذلك إلى جانب العدد ٣ . أما العدد ٨ فهو أول عدد تكعيبى . والعدد ٩ تأتى له أهميته من حيث أنه أولا مربع ٣ ، ثم من حيث أنه ثانيا آخر الأعداد قبل العشرة . أما العدد ١٠ فهو كما رأينا أكمل الأعداد ، وكل ماوراءه من أعداد هو تكرار لهذا العدد .

ننتقل من هذا إلى تطبيق نظرية الأعداد على العناصر . وهنا يقول الفيثاغوريون إن العناصر لا بد قطعا أن تكون مقابلة للأشكال المنتظمة . وأول الاشكال المنتظمة المكعب وهو يقابل التراب ، ثم الشكل الهرمى وهو يقابل النار ، والمثمن المنتظم يقابل الهواء ، وذو العشرين وجها المنتظم يقابل الماء ، أما العنصر الخامس فيحوى جميع هذه العناصر الأربعة وهو أكمل الاشكال المنتظمة ، وهو ذو الاثنى عشر وجها المنتظم . ولسنا نعرف على وجه التحديد لمن تنسب هذه النظرية : أهى لفيثاغورس نفسه أم لفيلولاوس ، لكن يغلب على الظن أن هذه النظرية كانت نظرية فيلولاوس ولم تكن

نظرية فيثاغورس أو المدرسة الفيثاغورية الأولى . وسنرى فيما بعد كيف أن أفلاطون فى طيماوس يتخذ مثل هذه النظرية عينها ، فيقول إن الذرات المكونة للعناصر لها أشكال مختلفة بحسب ماقلناه.

فاذا ما انتقلنا الآن من العناصر إلى الأشياء التى يتركب منها الكون ، وجدنا أولا أن الفيثاغوريين كانوا يقولون بأن العالم حادث ، وذلك واضح من كلام أرسطو حين يقول إن واحداً من الفلاسفة السابقين لم يقل بأن العالم قديم ، بل كلهم قالوا إن العالم وحدة حادثة . وهذا يدلنا دلالة قاطعة على أنه حتى الفيثاغوريين أنفسهم قالوا بأن العالم حادث . ولكن كيف يقولون بأن العالم حادث ؟ لقد قالوا إن العالم كان فى البدء فى وسطه أو فى مركزه النار (كما فعل هرقليطس) ، وعن طريق الجذب إلى هذه النار تنفصل الأشياء عن اللامحدود — واللامحدود عند فيثاغورس أو الفيثاغوريين هو الهيولى أو الخلاء — نقول حينئذ ينجذب نحو النار بعضُ العناصر القريبة إليها ، وشيئا فشيئا يتكون العالم . والعالم مكون أولاً من السماء الأولى ويلى السماء الأولى الكواكب الخمسة ، ويلى الكواكب الخمسة على الترتيب : الشمس ثم القمر ثم الأرض . ولكى يتم عدد هذه الأجرام فتصبح عشرة من أجل أن يكون الكون كاملا ، أضافوا جرماً جديداً سموه باسم الأرض المقابلة ، وهذا الجرم الجديد مركزه بين الشمس ، وبين الأرض ، وهو الذى يتمثل فى أحداث الليل والنهار .

وعلى هذا الأساس قام النظام الكونى عند الفيثاغوريين . وتأتى

بعد ذلك فكرة الانسجام ، وهنا يقول الفيثاغوريون إن الكواكب متحركة. وان كل حركة تؤدى إلى نغمة، وإن النغمة تختلف الواحدة منها عن الأخرى تبعاً لسرعة الحركة . والأجرام أو الكواكب مختلفة فى سرعة نغماتها تبعا لبعدها أو قربها عن المركز — ولهذا فإنها نغمات مختلفة ، الا أن هذه النغمات المختلفة تكون فى تدرجها الأوكتاف (الطبقة)، والأوكتاف هو الانسجام عند الفيثاغوريين ، ولهذا فان الاجرام السماوية فى حركاتها تبدو فى انسجام أو تحدث انسجاماً .

وهنا تأتى مسألة أثير حولها الكثير من الجدل ، وكان مصدر هذا الجدل أن الروايات التى قالت بهذا القول كانت متأثرة بالنظرية الرواقية التى أتت فيما بعد ، وتلك المسألة هى مسألة نفس العالم . ولعل أرجح الآراء فى هذا الصدد رأى تسلر الذى أنكر أن يكون الفيثاغوريون قد قالوا بروح للعالم . وكل ما يمكن أن يقال فى هذا الصدد هو أنه تصدر عن النار الأولى حرارة أو حياة تشيع فى أجزاء الكون . إلا أن هذه الحياة أو الحرارة لا تكون شيئاً واعيا مريداً يمكن أن يسمى باسم النفس الكلية كما هو الحال فى البنيما πνευμα الرواقية . أما النفس الانسانية فقد قال الفيثاغوريون عنها — حسب مايورده أفلاطون وأرسطو — إنها عدد ، وإنها انسجام . ولكن هذا القول لايجب أن يفهم بحسب مافسره المتأخرون ، أعنى باعتبار أن الروح انسجام البدن . فكل ما يمكن أن يثبت للفيثاغوريين فى هذا الصدد هو أنهم قالوا إن النفس

انسجام فحسب ، ولكن لانستطيع مطلقاً أن نقول إنهم قالوا عن النفس إنها انسجام للبدن . فهذا القول أشبه ما يكون بالنظرية الأرسطاليه فى أن النفس كمال أول لجسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة . ولهذا لا يمكن أن يقال إلا أن النفس عند الفيثاغوريين هى انسجام أو عدد ، وذلك تبعاً لنظريتهم الرئيسية ، وهى أن كل الأشياء عدد . وهنا نصل إلى قول مشهور ، قال به الفيثاغوريون ، وهو فكرة تناسخ الأرواح .

يقول الفيثاغوريون إن الانسان عوقب ووضعت نفسه فى سجن ، هو البدن . والذى وضعها فى هذا السجن هو الله أو الآلهة ، ولا يستطيع الانسان أن يتخلص بنفسه من هذا السجن ، وإنما هو يستطيع فقط أن يتحرر منه عن طريق الموت ، بانفصال النفس عن البدن . وهنا إذا انفصلت النفس عن البدن ، فانها إما أن تحيا حياة لا مادية صرفة وذلك إذا كانت محسنة ، وإما أن تحيا حياة عذاب بأن تذهب إلى النار فى هادس أو تحيا مرة أخرى حياة أرضية فى جسم إنسان آخر أو فى جسم حيوان ، وهكذا تستمر حياة النفوس . ويذكر الفيثاغوريون تأييداً لهذا قولهم إن الذرات الترابية التى نجدها فى أشعة الشمس ليست إلا نفوساً إنسانية انفصلت عن أبدانها وعاشت محلقة فى الهواء . وهذه النظرية التى قال بها الفيثاغوريون فى تناسخ الأرواح هى النظرية التى سيأخذ بها أفلاطون ، ويتحدث عنها طويلا فى « فيدون » .

وليس من شك فى أن هذا الرأى الذى قال به الفيثاغوريون

لم يكن رأياً علمياً قالوا به ، بل كان معتقداً دينياً أغلب الظن أنهم أخذوه عن الشرقيين ، ولهذا لا نستطيع أن نعده من بين فلسفتهم . يضاف إلى هذا كله الآراء التى وردت عن الفيثاغوريين فيما يختص بالآلهة ، فان الأقوال التى نسبت إليهم فى هذا الصدد ليست أقوالا علمية ، ولكنها معتقدات دينية آمنوا بها واتخذوها من أجل مسالكهم فى الحياة ، فهم قد أخذوا إذن بالمعتقدات الشعبية . وهذا لا يمنع من أن يكون الفيثاغوريون قد أخذوا بها بعد أن هذبوها وارتفعوا بها إلى شيء من التنزيه والتجريد .

وأخيراً نصل إلى مسألة رئيسية هى الأخلاق عند الفيثاغوريين . وهنا نلاحظ أنهم لم يضعوا أخلاقاً بالمعنى الحقيقى . فلئن كانت جماعتهم جماعة أخلاقيه تسير على قواعد عملية معينة ، ولئن كانت نظراتهم العلمية مختلطة بطابع أخلاقى كما رأينا من قبل حينما جعلوا للأعداد صفات أخلاقية معينة ، إلا أن هذا كله ليس معناه أن الفيثاغوريين قد وضعوا علم الأخلاق . فان السلوك سلوكا أخلاقياً من الناحية العملية ليس معناه مطلقاً أنهم فكروا تفكيراً نظرياً فى الأسس النظرية التى يجب أن تقوم عليها قواعد السلوك الأخلاقى. ومن هنا نستطيع أن نقول إن الفيثاغوريين لم يضعوا علم الأخلاق ، بل هم سلكوا فحسب سلوكا أخلاقياً عملياً ، لا يتجاوز حدود التفاصيل العملية التى يسير الانسان على مقتضاها فى حياته العملية . وبهذا يمكن أن نرد على أولئك الذين لا يريدون أن يجعلوا سقراط أول

واضع لعلم الأخلاق وإنما يجعلون الفيثاغوريين سابقين عليه فى هذا البدء .

ونستطيع الآن أن ننظر نظرة إجماليـــة عامة إلى المدرسة الفيثاغورية ، فنجد أنها أولا كانت جماعة دينية أخلاقية تصوفية ، حاول أصحابها أن يبتعدوا عن الحياة المضطربة التى كانت تحياها بلاد اليونان إبان ذلك العصر . ولكن هذا الطابع الأخلاقى العملى لم يكن هو الطابع الذى ساد تفكيرهم العلمى ، بل الأحرى أن يقال إن تفكيرهم العلمى هو الذى طبع تفكيرهم الأخلاقى ، وأنهم بدأوا بالعلم كى ينتهوا إلى الأخلاق .

المدرسة الإيلية

اكسينوفان : اعتاد المؤرخون أن يبدأوا المدرسة الإيلية بفيلسوف لا يمكن أن يعد فيلسوفا إيليا خالصا ، وكل ما يمكن أن يعتبره هو أنه فيلسوف انتقال بين المدرسة الأيونية والمدرسة الإيلية ، هذا الفيلسوف هو إكسينوفان .

والمصادر التى تحدثنا عن فلسفة إكسينوفان مصدران ، وكلا المصدرين مختلف عن الآخر . فالمصدر الأول يصور لنا اكسينوفان فيلسوفا دينيا فحسب ، بينما يصوره المصدر الثانى فيلسوفا طبيعيا إلى جانب كونه فيلسوف دين . فمن الناحية الأولى اعتبر إكسينوفان — والكتاب الأقدمون متفقون أجمعين فى هذا الصدد — نقول إنه اعتبر أول من حارب الشرك والتصورات اليونانية السابقة للآلهة أو للإله ، فقام إكسينوفان يؤكد قدم الله بدلا من حدوثه وثباته بدلا من تغيره ، وينزهه بدلا من تشبيهه ، ويمنع أن تكون صفاته صفات محدودة سواء من الناحية الطبيعية أو الأخلاقية . فهو يقول أولا إن الله قديم ، لأن كل ما هو حادث فهو فان ، بينما صفة الفناء لا تناسب الله ، ولذا فالله قديم . وقال ثانياً إن الله لا يتغير، بل هو ثابت ، لأن كل تغير هو تغير الى أسوأ . وهذا يتنافى مع مقام الألوهية . وقال ثالثا إن الناس قد أساءوا الى الله ، فصوره كلٌّ بحسب حاله ، فالزنج يجعلون الآلهة سود الشعور فطس الأنوف، بينما التراقيون يجعلون الآلهة زرق العيون ذهبي الشعور . ولو

استطاعت الخيل أو البقر أن تصور الله لصورت الله فى صورة الخيل والبقر . وعلى هذا ، فان الناس قد صورت الآلهة بصورة الانسان . ولم تكتف بهذا بل أضافت أيضا الى الآلهة الأفعالَ الانسانية الدنيئة ، خصوصا عند هوميروس وهزيود . والواقع أن هذا كله يتنافى أشد التنافى مع التنزيه الواجب لله ، لأن الله منزه كل التنزيه عن أن يتصف بصفات البشر ، فلكى نحتفظ للألوهية بقداستها لابد أن ننزهها عن صفات الانسان ، ولما كان الله هو الكمال فان الله أيضا واحد . وإكسينوفان يشرح هذا الرأى فيقول : إن الآلهة لا يمكن أن يتفق مع مقامها أن تكون خاضعة لشىء ، كما أن الآلهة من ناحية أخرى ليست فى حاجة الى أن تتخذ خدَماً وأتباعاً ، ولهذا فليس هناك إله أكبر تحته آلهة أو بجواره آلهة ، بل لابد من وجود إله واحد .

حقا إن إكسينوفان فى الشذرات التى بقيت لنا من قصيدته المشهورة ، « فى الطبيعة » ، يتحدث عن الله أحيانا فى صيغة الجمع ، ولكن الواقع أنه حين يتحدث عن الآلهة فى صيغة الجمع إنما يفعل ذلك حين يعبر فى صورة شعرية ، وحين يعرض آراء الآخرين من أجل تفنيدها ، أى أن الاستعمال اللغوى وحده هو الذى جعله يتحدث عن الآلهة فى صيغة الجمع . ومن هنا فمن الراجح تماما أن إكسينوفان كان موحِّداً .

ولكن على أى نحو يجب أن نفهم هذا التوحيد ؟ أنفهمه على طريقة المؤلهين ، أم على طريقة القائلين بوحدة الوجود ؟ هنا يختلف

المؤرخون أشد الاختلاف ، ولكن خلاصة الرأى أن إكسينوفان كان يقول بوحدة الوجود ولم يكن يقول بالتأليه بالمعنى المفهوم لأنه جمع بين الطبيعة وبين الله ، وتحدث عن الله باعتباره طبيعة ، وعن الطبيعة باعتبارها الله .

تأتى بعد هذا مسألة الوجود ، وهل تصوره إكسينوفان باعتباره واحداً أو كثيراً ، فنجد أولا أن أفلاطون يقول عن إكسينوفان إنه قال إن الكل واحد ونرى أرسطو يقول إن إكسينوفان كان أول من قال بثبات الوجود ووحدته ، وردد هذه الأقوالَ — بما لا يدع مجالا للشك — ثاوفرسطس ثم تيمون . والعبارة التى تنسب إلى إكسينوفان فى هذا الصدد ، هى أنه قال إن الإله يظل دائماً كما هو ، ولما كان الله والطبيعة شيئاً واحداً ، فالوجود أيضاً على هذا الأساس يظل شيئاً واحداً . فعلى أى نحو نستطيع الآن أن نفهم هذه العبارة ؟ يجب أن يقال أولا إن إكسينوفان كان يفرق بين الوجود باعتباره كلا ، وبين الأجزاء المختلفة فى الوجود . أما من ناحية الوجود باعتباره كلا ، فقد قال إكسينوفان عنه إنه واحد ، بمعنى أن صفاته لا تتغير . وهذا طبيعى إذا ما تذكرنا الصفات التى نسبها إلى الله ، حينما جعل الله ثابتا قديماً لا يطرأ عليه التغير ولا الحدوث . وعلى هذا فالوجود ، باعتباره كلا ، ثابت فى نظر إكسينوفان . ولكن هذا لا يمنع من أن إكسينوفان لم ينكر التغير ولم ينكر الظواهر ، فإن حديث إكسينوفان عن التغيرات وعن نشأة الكون من الطين ثم تحوله إلى الأرض وتحول

الأرض فى المستقبل إلى طين من جديد ، كل هذا يجعلنا نؤكد أن إكسينوفان لم ينكر التغير كما سيفعل رجال المدرسة الإيلية ، فهو إذن يقول بالتغير فيما يتصل بالحوادث الجزئية فى الوجود ، وهنا موضع التفرقة بين إكسينوفان وبين المدرسة الايلية بوجه عام .

فاذا ما انتقلنا من نظريته فى العالم والله إلى نظرياته الطبيعية ، وجدنا أن الروايات تتضارب حول هذه المسألة تضارباً شديداً ، فبعضهم يقول إن إكسينوفان قد نظر إلى التراب باعتباره العنصر الأول ، وبعضهم أضاف إلى التراب الماء . والواقع أن إكسينوفان فى الشذرات التى بقيت لنا من سيرته يتحدث عن التراب فحسب . ولكن البعض ينسب إلى إكسينوفان أنه قال بنظرية العناصر الأربعة ، وهى رواية تعد من أكثر الروايات تهافتا وأقربها إلى عدم الصحة . ويلاحظ بوجه عام ، أن إكسينوفان قد اكتشف عن طريق مشاهداته الطبيعية حينما رأى بعض الحيوانات المائية تتجمد وتصير صخراً بأن تصبح حفريات ، أن الماء يتحول إلى تراب ، وأن مصدر التحول الأول هو الماء ثم التراب معاً .

أما تصوره للكون فالرأى مختلف أيضاً فيما إذا كان هذا الكون محدوداً أو لامحدوداً ، فبعضهم يذكر عنه أنه تصور الكون باعتباره كرة . وتبعاً لهذا فان إكسينوفان كان يقول بأن الكون محدود ؛ والبعض الآخر من هذه الروايات تجعله يقول إن الكون لامحدود ، وبذا يعده أصحاب هذه الروايات تلميذاً لأنكسمندريس خاصة .

وقد ذكر ثاوفرسطس صراحة أن إكسينوفان كان تلميذاً لأنكسمندريس. فاذا نظرنا الآن نظرة اجمالية إلى مذهب إكسينوفان وجدنا أنه بدأ أولا باعتباره تلميذاً لأنكسمندريس بأن كان فيلسوفا طبيعياً، ثم أصبح من بعد فيلسوف دين أو صاحب مذهب ميتافيزيقى لاهوتى، فلم تكن الطبيعيات بالنسبة اليه غير مقدمة للالهيات. ولكن بعضاً من المؤرخين المحدثين مثل رينهرت (١) يصف إكسينوفان بأنه كان شاعراً فحسب، وينسب اليه البعض أيضاً أنه بحث بحوثا ميتافيزيقيه جدليه وأنه كان المصدر الأول للجدل الذى ظهر فيما بعد فى المدرسة الايلية. وأصحاب هذا الرأى هم هؤلاء الذين يريدون أن يربطوا ربطاً قويا بين إكسينوفان والمدرسة الايلية، على حين يريد أولئك الذين يعدونه شاعراً فحسب أن يفصلوا فصلا تاماً بينه وبين المدرسة الايلية. وقد نسب إلى إكسينوفان أنه كان شابا ساخراً، ولكن هذا ليس بثابت تماما بالنسبة اليه، وهى فكرة صادرة عن هؤلاء الذين نظروا اليه باعتباره شاعراً فحسب، وليس فيلسوف دين.

وإذا نظرنا الى مذهب إكسينوفان من ناحية الوجود ألفيناه أولا ينسب الى الله الصفات التى سينسبها من بعد الايليون إلى الوجود. ولكنه لا ينظر الى الوجود تلك النظرة التى نظر بها الايليون الى الوجود، وإنما يجعل فى الوجود تغيراً ولم يكن بعدُ قد أدرك المشكلة الكبيرة التى تكمن فى كون الوجود ككل وجوداً غير متغير، بينما الوجود كأجزاءٍ متغير. أما الذى أدرك هذه

المشكلة لأول مرة. فهو زعيم المدرسة الايلية الحقيقى ، ونعنى به برمنيدس . ويلاحظ فيما يتصل بتكوين فلسفة إكسينوفان أنه كان متأثراً فيما يتصـــل بالمســائل الطبيعية بأنكسمندريس لأن أنكسمندريس قد قال أولا بفكرة اللامتناهى ، وهذه الفكرة هى أيضاً تلك التى قال بها إكسينوفان ، ولكن أنكسمندريس كان فيلسوفاً طبيعياً ولم يرتفع إلى مرتبة فيلسوف الدين ، بينما إكسينوفان قد أضاف شيئاً جديداً إلى فلسفة أنكسمندريس ، هو الناحية الدينية .

أول الفلاسفة الحقيقيين فى المدرسة الايليـة هو برمنيدس ، ويعده البعض أول فيلسوف ميتافيزيقى وجد فى بلاد اليونان ، خصوصاً إذا لاحظنا أنه قد قصر بحثه على فكرة الوجود ، ونظر إلى الوجود باعتباره شيئاً مجرداً وليس هو الطبيعة نفسها . كما أنه أضاف إلى الوجود الصفات الأصلية التى تجعل من هذا الوجود كالألوهية سواء بسواء . ولهـذا لم يكن برمنيدس يفرق بين الوجود والآلهة ، لأنه ابتدأ من مسألة الوجود ، بأن قال إن الشىء الحقيقى الوحيد هو الوجود ، أما ما عداه فهو عدم ، والعدم لا يمكن أن يفهم ، ولا يمكن أن يتحدث به ، وهو ليس وجوداً بأى حال من الأحوال . وقد أراد برمنيدس عن هذا الطريق أن يحتفظ للوجود بكل صفاته ، ويجعله خالياً من العدم ؛ ولهذا فان الوجود الحقيقى هو الوجود الثابت فحسب .

فالوجود أولا يتصف بالوحدة لأنه لا شىء غير الموجود ؛ ويتصف

ثانية بالثبات لأن كل تغير فهو من الوجود الى الوجود ومعنى هذا أنه لا تغير مطلقا لان التغير من الوجود إلى العدم لا يمكن أن يفهم: فمن الوجود ينتج الوجود ولا يمكن أن ينتج العدم، وعلى هذا فالتغير غير ممكن. وبهذا وضع پرمنيدس الصيغة الأولى أولا للمثالية، وثانيا للقول بثبات الوجود، وهو فى هذا قد عارض هرقليطس معارضة شديدة، فبينما هو يقول بالوجود الثابت الدائم يقول هرقليطس بالتغير المستمر.

وابتداء من پرمنيدس ستتخذ الفلسفة اليونانية طريقين: الطريق الذى يقول بالوجود الثابت والطريق القائل بالوجود المتغير، وسيأتى الفلاسفة بعد ذلك من أجل التوفيق بين هذين القولين المتعارضين؛ وسيكون هذا التوفيق إما توفيقا آليا كما سيفعل الذريون من بعد، أو توفيقا روحيا عقليا كما سيفعل انكساغورس، أو توفيقا يجمع بين الاثنين وفيه عنصر أسطورى كما سيفعل أنباذوقليس. فاذا ماجعلنا نقطة البدء فى فلسفة پرمنيدس المشكلة التى ظهرت فى فلسفة إكسينوفان — ولكنه لم يستطع أن يحلها —، وهى مسألة التوفيق بين الثبات الواجب للوجود ككل والتغير الذى تدل عليه الحواس فى جميع الجزئيات، فانا نرى أن پرمنيدس قد اضطر أيضاً إلى البحث فى مشكلة المعرفة لأن الحواس تدلنا على أن الوجود متغير، فكيف نستطيع أن نفسر هذه المعلومات التى تقدمها لنا الحواس؟

كان على پرمنيدس من أجل هذا أن يبحث فى المعرفة الحسية من أجل أن يقدر قيمتها فى تحصيل المعلومات وإدراك الحقائق،

وقد انتهى عن هذا الطريق إلى مذهب عقلى مثالى يصور الوجود الخارجى باعتباره وهما ويجعل الوجود الحقيقى وجوداً آخر هو الوجود الذى يكشف لنا عنه العقل ، وبهذه التفرقة بين المعرفة العقلية وبين المعرفة الحسية وضع برمنيدس لأول مرة مشكلة المعرفة فى وضعها الصحيح .

يبدأ برمنيدس بنظرية المعرفة فيقول إن من الواجب أن يفرق الانسان بين نوعين من المعرفة : المعرفة الأولى هى المعرفة الظنية أو الظن (دوكسا δοξα) والمعرفة الثانية هى المعرفة العقلية . أما المعرفة الأولى فليست جديرة بأن تسمى معرفة لأنها آراء وتصورات شعبية وهمية ، بينما المعرفة العقلية هى وحدها المعرفة الحقيقية لأن الحواس تصور لنا الوجود فى شكل تغير ، والحقيقة تصبح تبعاً للحواس خيالا وحلماً فحسب ، على حين أن العقل هو الذى يستطيع أن يصور لنا الوجود الحقيق . والآن ، فما هو هذا الوجود الذى يصوره لنا العقل ؟ هذا الوجود هو الوجود المطلق الأزلى الأبدى الواحد غير المتغير غير الحالّ فى المكان ، وهو الوجود الذى لا يمكن التعبير عنه . فالوجود أولا هو كل شىء ، لأن ما عدا الوجود ، وهو العدم ، ليس بشىء : فلا شىء خارج الوجود يمكن أن يعقل أو يؤكد ، بل والعدم نفسه لا نستطيع أن نصوغه فى صيغة السلب ، لأن صوغه أو تصوره معناه أننا نمنح العدم شيئاً من الوجود ولو أنه وجود ذهنى ، وليس وجودا واقعيا ، ومن هنا فلا نستطيع أن نعقل العدم أو أن نتصوره .

ثم إن الوجود إذا كان كذلك فهو واحد ومطلق . وذلك لأنه إذا لم يكن واحداً ، فمعنى هذا أنه متعدد ، ومعنى أنه متعدد أن هناك شيئا آخر غير الوجود به يكون التعدد والتفرقة . ولما كان الوجود هو كل شيء ، فاذن لا يمكن أن يكون هناك شيء آخر غير الوجود . والعدم به يكون التعدد والتفرقة ، فاذا قلنا بالتفرقة إنها من الوجود ذاته ، فمعنى هذا أننا نقول إن الوجود مبدأ التفرقة فى الوجود ، وهذا خلف .

والوجود ثابت ، لأن التغير معناه أن يأخذ الشيء شيئاً لم يكن عنده من قبل أو أن يؤخذ منه شيء كان فيه من قبل ، ولما كان الوجود هو الكل ، فلا يمكن أن يضاف إلى الوجود شيء جديد لم يكن لديه من قبل ، كما أنه لا يمكن أن يؤخذ منه شيء كان فيه من قبل ، وعلى هذا فالوجود غير متغير . هذا إلى أن التغير يقتضى المكان ، والمكان هو السطح الحاوى للأجسام المحوية ، فاذا لم توجد أجسام ، لم يكن ثمة مكان . والآن ، فانه لما لم يكن هناك أجسام فلن يكون هناك مكان . وبالتالى لن تكون ثمة حركة . وعلى هذا فالوجود ثابت .

والوجود قديم أبدى ، لأنه إذا كان حادثاً فإنه فى هذه الحالة إما أن يكون محدثاً لنفسه وإما أن يحدثه غيره ، والفرض الثانى غير صحيح لأنه لا شيء غير الوجود كما قلنا من قبل ، والفرض الأول كذلك غير صحيح ، لأنه إذا كان هو الذى يحدث نفسه ، فلماذا أحدث نفسه فى لحظة دون لحظة أخرى ؟ (ومعنى

حدوثه فى لحظة دون لحظة أخرى أن هناك دافعاً سبب اختيار هذه اللحظة دون تلك اللحظة وهذا الدافع لابد أن يكون شيئاً غير الوجود ، ومعنى هذا أن هناك شيئاً غير الوجود ، وهذا خلف كما ذكرنا من قبل . وإذا كان قد حدث ، فمعنى هذا أنه حدث من غيره ، وهذا الغير هو العدم ، والعدم لا موجود كما قلنا ، أى أنه لا يمكن أن يكون علة ولا معلولا ، ومن ثم فهو لم يحدث ، أى أنه قديم ؛ كما أن معنى هذا أيضاً أنه أبدى ، لأنه لا ينتقل إلى العدم ، من حيث أن العدم لا يمكن أن ينتج عن الوجود ، ومعنى هذا أن العدم لا يمكن أن يكون معلولا أو علة ، وإذا لم يكن معلولا فان الوجود أبدى ؛ وإذا لم يكن علة ، فان الوجود قديم أو أزلى .

وإذن فالوجود هو الكل ، وهو واحد ، وهو ثابت ، وهو أزلى ، وهو أبدى . والآن فما هو الفكر ؟ إن الفكر لا يمكن أن يكون غير الوجود ، والوجود الذى يعقل ذاته هو أيضاً وجود ، فالوجود والفكر إذن ، أو الوجود والماهية — كما سيقال فيما بعد — شىء واحد .

ذلك هو مذهب پرمنيدس الرئيسى فى الوجود ، وهو المذهب الذى يقول بالعقل ، وهو الشطر الأول من مذهب پرمنيدس . إلا أن پرمنيدس — مع ذلك — فى الشطر الثانى من قصيدته يتحدث عن الوجود كما تصوّره الحواس أو كما يصوره المعتقد العامى ، أى أنه يجب ألا نفهم هذا الجزء باعتباره مذهبا قال به پرمنيدس نفسه من حيث أنه هو مذهبه ، بل نفهمه باعتباره قولا أراد به پرمنيدس

أن يصور الوجود الذى تتصوره الحواس. يقول پرمنيدس هنا إن الوجود مثل الكرة. لأن الكرة هى أكمل الأجسام، ومستوية من جميع النواحى، وثابتة فى كل أجزائها.

ثم ينتقل إلى بيان أصل الوجود فيقول إن له أصلين: هما الحار والبارد أو النور والظلمة، وعن هذين المبدأين ينشأ الوجود. وهو يسمى هذين المبدأين أيضاً باسم الزوج والزوجة، وعن هذا التزاوج بين الاثنين ينشأ الاروس أى الحب، وعن الاروس ينشأ باقى الوجود. ولا يعنينا هنا مايقوله پرمنيدس فى الطبيعيات ومذهبه الكونى، بل يعنينا أن نرجع إلى أقواله الأولى، لكى نبين مكانة پرمنيدس فى تاريخ الفكر.

يختلف المؤرخون أشد الاختلاف فى هذا الصدد. وذلك لأن پرمنيدس يصور الوجود تصويرا حسيا خالصا فيقول إنه الملاء. فهذا القول دعا تسلر ثم برنت (٢) إلى اعتبار پرمنيدس لم ينظر إلى هذا الوجود كوجود عقلى، لأنه تصوره تصورا حسيا من حيث أن الوجود هو الشىء المادى الباقى، أو الأساس لكل الموجودات. وعلى هذا الأساس يقول برنت إن پرمنيدس واحدى مادى أو أبو المادية. وعلى العكس من هذا الرأى، يقوم رأى آخر مناقض للأول تمام المناقضة، وهذا الرأى هو الذى يجعل من الوجود عند پرمنيدس وجوداً عقليا صرفا. وأصحاب هذا الرأى نوعان: منهم من يجعل هذا الوجود وجوداً ميتافيزيقيا، ومنهم من يجعله وجوداً منطقيا صرفاً، فالأولون يجعلون پرمنيدس —

على العكس مما يقوله برنت — أبا المثالية ، أما الآخرون فيجعلونه رجل منطق فحسب ، انصرف عن الدراسة الطبيعية انصرافا تاما باعتبارها أشياء لاغناء فيها : فماذا يعنيني أن أعرف أن أصل الوجود الماء أو الهواء أوالنار ، وماذا يعنيني أن أعرف أن مركز الوجود هو النار . . . كل هذه وهميات وظنيات وتصورات من إبداع الحواس أو من نسج الخيال . ومن بين الأولين — وعلى رأسهم جومپرتس(٣) — من يجعل الوجود عند پرمنيدس متصفا بالصفات التي للجوهر عند اسپينوزا ، فصفات الجوهر عند اسپينوزا : الامتداد والفكر ، وكذلك الحال في الوجود عند پرمنيدس : هو متصف بصفات الامتداد الفكر فحسب . وفي مقابل ذلك يقول المنطقيون ، أو الذين يتصورون الوجود عند پرمنيدس تصورا منطقيا ، إن پرمنيدس قد نظر إلى هذا الوجود نظرة منطقية خالصة . بمعنى أن الوجود هو الفكر وأنه وجود فى الذهن أو فى العقل ، وأن الوجود الخارجي وهم . ومن أصحاب هذا الرأي رينهرت (٤) ثم أنصار مدرسة ماربُرْج . ولكن أصحاب هذه النزعة قد غالوا فيها مغالاة شديدة ، وخصوصاً برونو بَوْخ ، (٥) . ولهذا يجب ألا نأخذ بتصوير مدرسة ماربرج لفكر پرمنيدس ، كما يجب ألا نأخذ أيضا بنظرية تسلر وبرنت .

وخلاصة ما نقوله نحن هو أن الوجود عند پرومنيدس ليس هو الوجود الحسى ، كما أنه ليس الوجود المنطقي الصرف ، بل هو وجود حاول صاحبه أن يرتفع به عن الوجود الحسى ؛ ولكن

درجة التجريد ، فيما يتصل بالوجود ، لم تكن درجة كافية لكى تجعل من هذا الوجود وجوداً لاحسيا أو وجوداً منطقيا .

زينون الايلى : أقام پرمنيدس مذهب الوجود بناء كاملا لم يكن يحتاج بعد الى مواد . وإنما كل ما بقى هنالك هو أن يُدافع عن هذا المذهب ضد خصومه ، فوكلت مهمة الدفاع إلى تلميذيه ، زينون الايلى ومليسوس .

ويمتاز زينون من مليسوس فى أن الأول كان رجلا منطقياً ذا قدرة عظيمة على الحجاج ، فبرع كل البراعة فى الدفاع عن مذهب أستاذه ، بينما كان مليسوس أقل قدرة ، حتى اضطر فى النهاية الى الخروج بعض الشىء عن مذهب أستاذه ، تبعاً لالزامات الخصوم التى كان لا بد له أن يأخذ بها فى دفاعه عن هذا المذهب . والنتيجة التى تُستخلص من الدفاع الذى قام به كل من زينون ومليسوس هى أن مذهب الوجود ، كما تصوره پرمنيدس ، لا يمكن أن يوفق بينه وبين المذهب المضاد له ، وهو مذهب الكثرة والتغير . وكلما اشتد هذان التلميذان فى الدفاع ، ظهر لأصحاب هذا المذهب ، إن كانوا يريدون حقاً الاستمرار فيه ، ألا يسلموا للخصوم بشى ، فان فى مجرد التسليم بشىء اعترافا بفساد الباقى ، لأن هذا المذهب يكوّن وحدة تامة .

زينون الايلى هو تلميذ پرمنيدس ، لم يخالف أستاذه فى شىء ؛ وحتى فى الجزء الخاص بالطبيعيات — ويلاحظ أن كل ما ورد لنا فى هذا الباب مشكوك فيه — لم يخرج مطلقا عما قال به پرمنيدس . ولهذا

فمن الراجح أن زينون لم يقل شيئا فى الطبيعيات ، لأن أستاذه قد قال كل شىء .

أراد زينون أن يدافع عن مذهب الوجود الواحد الثابت ، فلجأ من أجل هذا إلى طريقة غير مباشرة . فبينما كان أستاذه يستخرج خصائص الوجود من ماهية الوجود نفسه استخلاصا استدلاليا ، لأن صفات الوجود تستخلص كلها من ماهية الوجود ، نرى زينون على العكس يحاول الدفاع عن مذهب برمنيدس مستعملا طريقة غير مباشرة ، وذلك بأن يقول إن المذاهب المضادة لمذهب الوجود عند برمنيدس تفضى قطعاً الى تناقض ، ومعنى افضائها الى تناقض أنها غير صحيحة ، وما دامت غير صحيحة فالمذاهب المضادة لها صحيحة . وعن هذا الطريق يثبت الأصل ببطلان الضد . ولو أن فى هذا المنهج الشىء الكثير من الجدل اللفظى ، إلا أنه يلاحظ أن زينون لم يكن فى جدله مشابها للسوفسطائية . فالغرض متباين عند الاثنين ، لأن زينون كان يرمى من وراء جدله إلى إثبات حقيقة إيجابية ، هى مذهب الوجود عند أستاذه ، بينما كان السوفسطائيون يرمون من وراء جدلهم الى نتائج سلبية ، هى القضاء على الفلسفة كما تصورت حتى ذلك الحين . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى يلاحظ أن الدقة المنطقية أو دقة الاستدلال عند زينون كانت دقة واضحة ، وكانت تسير على أصول مرعية من المنطق ، بينما لم تكن الحال كذلك عند السوفسطائيين .

ومذهب برمنيدس فى الوجود يقوم على أصلين رئيسيين هما

الوحدة والثبات ، لذا كان على تلميذه أن يدافع عن هذا المذهب فيما يتصل بهذين الأصلين . ومن أجل هذا تنقسم حجج زينون الى قسمين رئيسيين : قسم خاص بالتعدد ، وقسم خاص بالحركة . وفى كل من هذين القسمين توجد حجج أربع ؛ فلنبدأ الآن بالقسم الأول ، وهو الخاص بالحجج التى أدلى بها ضد القول بالتعدد .

حجج زينون ضد التعدد : أولا — الحجة الأولى خاصة بالمقدار ، وفيها يقول زينون أنه اذا كان الوجود متعدداً ، فانه سيكون حينئذ لامتناهيا فى الصغر ولامتناهيا فى الكبر فى آن واحد . وذلك لأنه اذا كان متعددا ، فمعنى هذا أنه مكون من وحدات ، وهذه الوحدات بدورها إما أنها وحدات نهائية أو أنها تنحل الى وحدات نهائية ؛ وهذه الوحدات النهائية لا تنقسم . والآن : فان كل ما لا ينقسم ليس له مقدار . وعلى هذا فاذا كان ليس له مقدار فانه اذا أضيف الى شيء أو أنقص منه فانه لا يؤثر شيئا ، والشيء الذى اذا أضيف أو اذا انتزع لا يؤثر ، هو لاشيء . ومعنى هذا فى النهاية أنه اذا كان هذا الوجود متعدداً ، فهو مكون من وحدات هى لاشيء . فالوجود إذن سيكون متناهيا فى الصغر . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، إذا قلنا أو اذا أردنا أن نجعل للوجود مقداراً ، فمعنى هذا أنه لابد لنا أن نضيف (ننسب) الى الوحدات مقداراً ؛ فاذا كان لكل وحدة مقدار ، فان لوحدة الواحدة تتميز عن الوحدة الأخرى بوجود شيء يميز ، وإلا لكان الاثنان شيئا واحداً ؛ وهذا الشيء المميز هو مقدار ، مادمنا قلنا إنه لكى يكون وجود فلا بد أن يكون

ثمة من مقدار . وعلى هذا فانه بين الوحدة والوحدة وحدة ثالثة ، وهذه الوحدة الثالثة ذات المقدار بينها وبين كل من الوحدتين الأخريين مقدار كذلك ، وهكذا الى مالا نهاية . . . ومعنى هذا أن الوجود سيكون كبيراً كبراً لامتناهيا .

ومن هذا نرى اننا إذا قلنا إن الوجود متعدد ، فانا ننتهى إلى نتيجتين متناقضتين ، وإذا كانت الحال كذلك فالمقدمة الأولى باطلة ، فالوجود إذن ليس متعدداً بل هو واحد .

ثانياً : الحجة الثانية تقوم على العدد . وهنا يقول زينون إنه إذا كان الوجود متعدداً ، فمعنى هذا أنه لامحدود عدداً ومحدود عدداً فى آن واحد ، فهو محدود عدداً لأنه مهما يكن به من مقدار ، فلن يكون أكثر مما هو به فهو إذن محدود . وهو أيضاً لا محدود من ناحية العدد ، لأنه لكى يفرق بين الوحدة والوحدة لابد من أن نتصور وحدة ثالثة وهكذا باستمرار إلى ما لا نهاية ، وعلى هذا فانه غير محدود من ناحية العدد . وهكذا ننتهى ، كما انتهينا فى الحجة الأولى ، إلى نتيجتين متناقضتين ، وهذا يؤذن ببطلان المقدمة ، وعلى هذا فالوجود واحد .

ثالثاً : الحجة الثالثة تقوم على المكان ، فيقول زينون إنه إذا كان كل ماهو موجود فهو فى مكان ، فان هذا المكان لابد أيضاً أن يكون موجوداً فى مكان ، وهذا المكان الجديد سيكون بدوره موجوداً فى مكان . . . وهكذا إلى ما لا نهاية . ولما كان ذلك

غير ممكن التصور ، فالمقدمة إذن باطلة . ومعنى هذا أن الوجود واحد .

رابعاً : تقوم الحجة الرابعة على فكرة التأثير الكلى . ويضرب مثلا لذلك ، فيقول : إننا إذا أتينا بكيلة من القمح ثم بذرناها ، فانها ستحدث حينئذ صوتاً ، ولكن إذا أخذنا الحبة الواحدة من القمح وبذرناها وجدنا أنها لا تحدث صوتاً . فكيف تسنى إذن أن ينتج شيء كلى ، هو الصوت هنا ، من أشياء لا وجود لها ؟ معنى هذا أنه إذا كانت الأشياء متعددة فلا يمكن أن تنتج شيئاً ، ما دامت الوحدات المتركبة منها لا تنتج وحدها شيئاً . وعلى هذا فالوجود ، ما دام ينتج شيئاً ، فانه ليس متعدداً ، وعلى هذا فالوجود واحد .

تلك هى الحجج الأربع التى أدلى بها زينون ضد التعدد . وننتقل منها إلى :

حجج زينون ضد الحركة :

أولا : تسمى الحجة الأولى باسم الحجة الحجة الثنائية ، لأنها تقوم على القسمة الثنائية . وتتلخص هذه الحجة فى أنه لكى يمر جسم من مكان إلى مكان ، لابد أن يمر بكل الأجزاء الموجودة بين كلا المكانين ، وعلى هذا فاذا قام جسم من (ا) لكى يصل إلى (ب) فانه لابد ، لكى يصل إلى هدفه وهو (ب) ، أن يمر أولا بالمنتصف ، وليكن (ح) ؛ ولكن قبل أن يصل إلى (ح) ، لابد أيضا أن يكون قد مر بمنتصف المنتصف وليكن (ى) . ولكن

يجب أيضا ، قبل أن يمر بالنقطة (ى) أن يمر بمنتصف الربع ، وهكذا وهكذا . فاذا كان التقسيم لا متناهيا ، فانه لا يمكن أن يصل إلى النقطة المطلوبة وهى (ب) ، إلا إذا مر بما لا نهاية له من النقط ، ولما كان من غير الممكن أن يقطع شىء مالا نهاية له من النقط فى زمن متناه ، فمعنى هذا أنه لا يمكن مطلقا أن يصل الشىء إلى هدفه ، أى أنه لا يمكن للحركة فى المكان أن تكون . فعلى أساس المقدمة الاولى ، الحركة اذن غير ممكنة .

ثانيا : يقول زينون إن أسرع العدائين لا يمكن أن يلحق بأشد الاشياء بطءاً ، إذا كان هذا الشىء الاخير سابقا له بأى مقدار من المسافة. فاذا تصورنا مثلا أن آخيل موجود فى مكان ما . وأن هناك سلحفاة تسبقه بمسافة ما ، فانه إذا بدأ الاثنان معاً الحركة فى ساعة واحدة ، فان آخيل لن يلحق بالسلحفاة . وذلك لانه لكى يلحق بها لا بد له أولا أن يقطع المسافة بينه وبين السلحفاة ، وقبل أن يقطع هذه المسافة عليه أن يقطع منتصف هذه المسافة ، وهكذا باستمرار . . . وما دام المكان منقسما إلى مالا نهاية له من الأقسام ، فلن يستطيع آخيل إذن أن يلحق بالسلحفاة .

ويلاحظ أن الحجتين السالفتين متشابهتان وتقومان على مسألة واحدة ، وهى تقسيم المكان إلى مالا نهاية له من الوحدات . والفارق فى البرهانين هو أن الهدف فى الحجة الأولى ثابت محدود ، بينما فى الحجة الثانية الهدف متحرك متغير باستمرار .

وهاتان الحجتان خاصتان بالمكان .

ثالثا : قلنا إن الحجتين الأوليين تقومان على فكرة أن المكان منقسم الى مالا نهاية له من الأقسام ، أما الحجتان الأخريان فقائمتان على أن الزمان ينقسم الى مالا نهاية له من الأقسام . وأولى هاتين الحجتين الأخريين هى تلك المسماه باسم حجة السهم . فلو تصورنا أن سهما انطلق من نقطة ما لكى يصل الى نقطة ما ، فان هذا السهم لن يتحرك ، وذلك لأنه من المعروف أن الشيء فى الآن يكون غير متحرك ، وعلى هذا فاذا كان الزمان منقسما إلى عدة وحدات هى الآن ، ولما كان السهم فى انطلاقه يوجد دائما فى آن ، ولما كان وجوده فى الآن وجوداً ساكنا ، فانه سيكون إذن ساكناً باستمرار . ومعنى هذا أن السهم لايتحرك أى أنه ينطلق ولا ينطلق ، أى أننا ننتهى الى نتيجتين متناقضتين مما يؤذن ببطلان المقدمة .

ولتوضيح هذه المسألة نقول إنه من المسلم به — كما اعترف بذلك أرسطو (٦) نفسه الذى رد على هذه الحجج جميعها — أن الشيء فى اللحظة ساكن ، لأننا اذا سألنا عن الشيء أين يوجد فى هذا الآن أو ذاك ، قلنا إنه يوجد فى (ا) أو فى (ب) أو فى (حـ) ، . . الخ ولانستطيع أن نقول انه فى المسافة بين ا و ب ، أو بين ب و حـ . فكأنه إذن فى كل آن يوجد الشيء المقذوف فى أثنائه ساكناً . ولما كان الزمان هو مجموع الآنات ، فإن الشيء المارّ فى الآنات سيكون ساكنا إبان كل الآنات أى إبان الزمان ، أى أنه سيكون ساكنا باستمرار .

وهذه المشكلة مشكلة خطيرة أثارها زينون ولعبت دوراً خطيراً فى تاريخ الفلسفة من بعد ، وخلاصة هذه المشكلة أنه كيف يمكن ، اذا قلنا بالتقسيم ، أن نفسر الاتصال ، لأن الواقع أن كل تقسيم معناه الانفصال وفى هذا إنكار للاتصال ، وفى إنكار الاتصال إنكار للتأثير ، وفى إنكار التأثير إنكار للتغير .

رابعاً : الحجة الرابعة تقوم على فكرة أن الشيئين المتساويين فى السرعة يقطعان مكانا متساويا فى نفس الوقت . وعلى هذا ، فاذا تصورنا ثلاث مجاميع وكل مجموعة من هذه المجموعات مكونة من أربع وحدات ، ولكن المجموعة الأولى مكونة من أربع وحدات : ب٤ ب٣ ب٢ ب١ ؛ والمجموعة الثانية مكونة من أربع وحدات أيضاً هى: ت١ ت٢ ت٣ ت٤ ؛ والمجموعة الثالثة مكونة من أربع وحدات ث٤ ث٣ ث٢ ث١ ، وأنها مرتبة أولا فى ملعب على حسب الصورة الآتية :

ب٤ ب٣ ب٢ ب١

→ ت١ ت٢ ت٣ ت٤

ث٤ ث٣ ث٢ ث١ ←

فلنتصور الآن أن المجموعة ب غير متحركة ، فحينئذ إذا تحركت ت١ فى اتجاه ب٤ بينما تحركت ث١ فى اتجاه ب١ ، وكان هذا التحرك فى

نفس اللحظة ، فانه يشاهد بعد وصول ت١ إلى ب٤ ستصل ث١ تحت ب١ فتكون على الشكل التالى :

ب٤ ب٣ ب٢ ب١

ت١ ت٢ ت٣ ت٤

ث٤ ث٣ ث٢ ث١

وهنا يلاحظ أنه لكى تصل ت١ إلى ب٤ نراها قد مرت بوحدتين بالنسبة لـ ب هما ب٣ و ب٤ ولكنها من جهة أخرى قد مرت ، وفى نفس الآن ، بأربع وحدات من ث وهى ث٤ ث٣ ث٢ ث١، أى أنها قطعت فى نفس المدة وحدتين وأربع وحدات معاً . ولما كانت كل وحدة من هذه الوحدات مساوية للأخرى ، فمعنى هذا أن ت١ قطعت فى المدة عينها مسافة ونصفها . والآن : فانه لما كنا قد قلنا تبعاً للمبدأ الرئيسى فى علم الحركة إنه إذا تحرك جسمان متساويان فى السرعة فانهما يقطعان نفس المسافة فى مدة واحده ، فاننا نجد هنا أن النتيجة التى وصلنا اليها تناقض هذا المبدأ ، لأن الشى الواحد قد قطع المسافة ونصف هذه المسافة فى آن واحد . إذن فالمقدمة باطلة ، ومعنى هذا أنه ليس ثمة حركة ، وإذن فالحركة غير ممكنه .

وإذا نظرنا الآن إلى حجج زينون هذه ، وجدنا أنها جميعا ،

أوعلى الأقل الأكثرية منها ، قابلة للنقد . فالحجة الثالثة من المجموعة الأولى وهى الخاصة بأن كل ما هو موجود فهو موجود فى مكان ، يجب أن تتضح من حيث المعنى ومن حيث مدى التطبيق . وذلك لأنه لابد فى النهاية من أن نقف عند مكان أخير مهما كان بُعد هذا المكان . والحجة الرابعة خاطئة ، لأن الحبة الواحدة من القمح تحدث أيضا صوتا مهما كان من ضعف هذا الصوت ، وباجتماع هذه الأصوات الضعيفة لحبات القمح المختلفة يتكون صوت واحد كبير ، هو صوت كيلة القمح حين تبذر . والحجتان الأوليان — والاثنتان تقومان على فكرة واحدة كما قلنا — غير صحيحتين كذلك . لأن التقسيم إلى مالا نهاية هو تقسيم بالقوة فحسب ، كما سيقول أرسطو فيما بعد ، وليس تقسيما بالفعل . أى أنه إذا قسمنا شيئا ما مهما كان من عدد الأقسام التى نقسمه اليها فالعدد لابد محدود ، ثم إنه يلاحظ خصوصا فيما يتصل بالحجة الأولى أنه ليس هناك زيادة ولا نقصان لانه بقدر ما يزيد عدد الأجزاء بقدر ما ينقص مقدار الأجزاء ، ولكن النتيجة باستمرار هى أن المقدار واحد . ولنشرح هذا فنقول : إذا أخذنا مقدارا وليكن (ا) وقسمناه إلى أقسام عددها (ع) فان كل قسم يساوى $\frac{ا}{ع}$ ومجموع الاجزاء $= ع \times \frac{ا}{ع} = ا$ ومعنى هذا أنه مهما كان من عدد الاقسام فان المقدار ثابت باستمرار ، وعلى هذا الاساس لايمكن أن يقال إن المقدار سيكون صغيرا إلى مالانهاية أو كبيرا إلى مالا نهاية .

وحجج القسم الآخر يمكن الاجابة عليها كذلك ، فالحجتان الأوليان (والاساس فيهما واحد كما رأينا من قبل) يقومان على أساس التقسيم فى الواقع إلى مالا نهاية له من الاجزاء ، ولكن هذه التجزئة لا تستمر إلى مالا نهاية فى الواقع أو بالفعل بل بالقوة فقط تتم هذه التجزئة . هذا من جهة ومن جهة أخرى يلاحظ أنه مادمنا نقول بأن المكان ينقسم إلى مالا نهاية له من الاقسام ، فعلينا أن نقول أيضا إن الزمان الذى فيه يتم التحرك طول هذه المسافة المكانية لابد أيضا أن ينقسم إلى مالا نهاية له من الاقسام وعلى هذا لا يصح لنا أن نقول بأن مالا نهاية له من النقط يقطع فى زمن نهائى . فاذا سلمنا بأن المكان ينقسم إلى مالا نهاية له من النقط ، فعلينا إلزاما أن نقول أيضا إن الزمان ينقسم إلى مالا نهاية له من النقط ، فاذا كان من الممكن أن يُقطع مكان لانهائى من حيث التقسيم فهو سيقطع أيضا فى زمان لانهائى من حيث التقسيم .

وحجة السهم ولو أنها أبرع الحجج إلا أنها أيضا ظاهرة الخطأ وذلك لان فيها مغالطة منطقية من النوع المسمى باسم quaternio terminorum أى استعمال الالفاظ بمعنيين مختلفين فى حالة واحدة . فحين يقول زينون إن السهم فى حالة انطلاقه يوجد فى نفس المكان ، فان قوله فى نفس المكان يتضمن معنيين مختلفين ، فاما أن يكون بمعنى أن السهم يوجد فى مكان واحد بعينه لا ينتقل منه إلى مكان آخر ، وإما أن يكون بمعنى أنه يوجد دائما فى مكان مساو ، وزينون يستعمل عبارته بالمعنيين وينتقل من المعنى الواحد إلى المعنى الآخر ؛

وفى هذا الانتقال يرتكب المغالطة المنطقية ، لانه من الصحيح أن السهم موجود دائما فى كل آن فى مكان مساو ولكن ليس معنى هذا أنه موجود فى كل الآنات فى نفس المكان ، بل هو منتقل من المكان الواحد الى المكان الآخر .

والواقع أن مشكلة السهم أعقد من هذا بكثير . لأنها بعينها مشكلة الاتصال فى الوجود والتأثير بالتماس ، فاذا تصورنا الزمان أو المكان مقسمين الى أجزاء ، فعلى أى أساس يكون التقسيم ؟ كل تقسيم لا بد أن يكون على أساس التفرقة وإلا لم يكن ثمة تقسيم . ومعنى هذا أن بين الجزء والجزء شيئا يفصل بين الجزأين ، والصعوبة هى فى الانتقال من الجزء الى الجزء كيف تتم وكيف يكون التأثير من الجزء الواحد الى الجزء الآخر مادام بينهما فاصل ، وهذه المشكلة قد أثارت الكثير من الجدل حولها وما زال هذا الجدل موجوداً حتى اليوم ، فلحجة زينون هذا الشىء الكثير من الوجاهه .

أما الحجة الرابعة فبينة الخطأ ، لأنها تقوم على أساس قياس حركة الشىء بالنسبة لشىء آخر سواء أكان هذا الشىء الآخر متحركا أو ساكنا ، وزينون لا يفرق فى القياس بين أن يكون المقيس عليه فى هذه الحالة ساكنا أو متحركا ، مع أنه من الواجب أن تكون هناك تفرقة ، وإلا وقعنا فى نفس الخطأ الذى أوقعنا فيه زينون (٧) .

ولكن على الرغم من كل هذه الاعتراضات أو الردود التى نستطيع أن نسوقها ضد حجج زينون ، يجب أن نعترف أنه كان لهذه

الحجج ولهذا النوع من التفكير، شأن خطير فى الفلسفة إبان ذلك الحين، لأن المنهج الذى سار عليه زينون كان منهجا جديدا كل الجدة، مما جعل أرسطو يعتبر زينون مكتشف الجدل. والقيمة التاريخية لهذه الحجج أكبر بكثير مما نتصوره لها من قيمة حقيقية. فقد أثارت مشكلة التغير والظواهر ووضعتها فى أحد صورة لها، وكان على كل باحث فى الطبيعة، أى فى التغير، أن يعمل حسابا لهذه الحجج. ولهذا نرى أفلاطون وأرسطو يجدان نفسيهما مضطرين إلى الرد على هذه الحجج قبل أن يبحثا فى الحركة.

ذلك هو زينون: نراه قد دافع دفاعا قويا عن مذهب أستاذه برمنيدس. وقد بقى علينا أن نتحدث عن التلميذ الثانى الذى دافع عن نفس المذهب، ألا وهو مليسوس.

مليسوس: كان مليسوس أقل حظا من القدرة على الجدل إذا قورن بزميله زينون، كما أنه انحرف عن مذهب برمنيدس واختلف عنه بعض الاختلاف — على العكس من زينون.

ولما كانت الحجج التى يسوقها مليسوس ليست بمختلفة كثيراً عن حجج برمنيدس نفسه، — لأن مليسوس يسير على نفس المنهج المباشر الذى سار عليه برمنيدس، فيحاول أن يستنبط من نفس فكرة الموجود كل صفات الموجود، على خلاف زينون الذى سلك مسلكا غير مباشر، بأن أثبت تهافت حجج الخصم لأنها تؤدى إلى تناقض؛ وبهذا، وبطريقة غير مباشرة، أثبت صحة مذهب أستاذه — نقول إنه لما كان مليسوس لم يأت بشىء جديد فى هذا الباب، فلن

نتحدث عنه إلا فيما يتصل بانحرافه عن مذهب أستاذه .

لقد قال برمنيدس إن الوجود أزلى أبدى فاستنتج مليسوس من هذا أنه إذا كان الوجود أزلياً أبدياً ، فهو أيضاً لامتناه ، لأنه إذا لم يكن له أول من حيث أنه أزلى ، وإذا لم يكن له آخر من حيث أنه أبدى ، فمعنى هذا أنه لا متناه سواء من ناحية البدء أو من ناحية الختام أو النهاية . وهنا يلاحظ أن مليسوس قد اختلف بهذا مع أستاذه وانحرف عن مذهبه بل ناقض هذا المذهب ، ولم يكن هناك من دافع يدفعه إلى مثل هذا القول . والذى حدث هنا هو أن مليسوس قدجمع بين الزمان و بين المكان فاعتقد أن اللانهائية هى فى المكان . ولكن هذا ، كما سيثبت أرسطو من بعد ، غير صحيح. وأغلب الظن أن ما دفع مليسوس إلى هذا القول هو أنه كان متأثراً إلى حد كبير بعلم الطبيعة الأيونية فتصور الوجود تصوراً مادياً صرفاً ، واستخلص من لانهائية الزمان لانهائية المكان ، و ليس من شك أيضاً فى أن مليسوس حين قال بهذا القول قد قصد اللانهائية فى المكان بالفعل ، ولم يقل إن هذه اللانهائية هى اللانهائية العقلية أو لا نهائية المعقولات ؛ فان حديثه عن الموجود حديث مادى خالص ، كما فعل برمنيدس من قبل . إلا أن برمنيدس جعل هذا الموجود متناهياً ، بينما جعل مليسوس هذا الوجود غير متناه فى المكان .

• • •

والآن فلننظر نظرة إجمالية إلى المدرسة الإيلية . كانت هذه المدرسة نقطة تحول حاسمة فى تاريخ الفلسفة اليونانية فى

الدور السابق على سقراط ، وبها ينقسم هذا الدور قسمين ، ولو أن البعض يغالى فيقول إنه بالمدرسة الإيلية انقسمت الفلسفة اليونانية ، منذ نشأتها حتى آخر أرسطو ، قسمين ؛ وإن نقطة التحول قد بدأت بالمدرسة الايلية . وأصحاب هذا الرأى يقولون تبعاً لهذا إن فلسفة المدركات أو التصورات أول من قال بها هم الايليون ، وليس سقراط . ولكننا نجد فى هذا الرأى شيئا من التطرف ، ولو أن الرأى الآخر المعارض لهذا الرأى رأى متطرف كذلك ، وهو الذى يجعل من الايليين فلاسفة طبيعيين فحسب ، وتبعاً لهذا يجعلون بدء فلسفة المدركات لا ببرمنيدس بل بسقراط . وعلى كل حال فسواء صح الرأى الأول أو الرأى الثانى ، فان من المسلم به أن المدرسة الايلية قد أثرت أكبر تأثير فى الفلسفة اليونانية فى الدور الثانى من الطور الأول ، فكان على كل الفلاسفة الذين تلوا هذه المدرسة أن يأخذوا بأقوالها ، أو على الأقل أن يعملوا حساباً لهذه الأقوال . ومن هنا نشاهد أنها أثرت حتى فى أعدائها المعارضين لها تمام المعارضة ، مثل هرقليطس . وكان تأثيرها واضحاً ظاهراً فى أنباذوقليس وانكساغورس وديمقريطس : فهؤلاء قد اضطروا إلى جعل المبدأ الأول متصفاً بالصفات التى يتصف بها الموجود عند الإيليين : فهو أزلى أبدى ثابت . وتبعاً لهذا غير متغير بالكيف . ولهذا نلاحظ أن جميع المبادى الأولى التى قال بها هؤلاء الفلاسفة اللاحقون على المدرسة الإيلية لم تكن تقبل التغير بالكيف بل تقبل التغير بالكم وحده ، كما أنه يلاحظ أن فكرة التغير قد أخذت تقل

فى الدور الذى تبعهم ، فأصبحت الطبيعة بعد ذلك طبيعة آلية تفسر ظواهر الطبيعة تفسيراً كمياً آلياً لا كيفياً ، يقوم على تغير الكيفيات باستحالتها بعضها إلى بعض .

ومن ناحية المنهج يلاحظ أن الايليين قد أثروا فى السوفسطائية تأثيراً كبيراً ولو أن هذا التأثير جاء تأثيراً سيئاً من حيث أنه أعطاهم السلاح الذى به حاولوا أن يهدموا الفلسفة التى كانت سائدة حتى ذلك العهد . ولكن لا ينكر مع ذلك أن براعة السوفسطائيين فى الجدل وفى المنطق مرجعها ، إلى حد كبير ، إلى المدرسة الإيلية .

هرقليطس

إذا كان مذهب الايليين قد قال بالوجود الثابت كما قال بالوحدة ، فاننا الآن بازاء مذهب يعارضه تمام المعارضة: فيقول بالتغير الدائم بدلا من الثبات ، ويقول بالكثرة المطلقة بدلا من الوحدة . ولكن المذهبين — مع ذلك — يسيران فى طريق متوازٍ تقريباً ، لأن نقطة البدء عند الواحد هى نقطة البدء عند الآخر ، كما أن نقطة الانتهاء عند كليهما واحدة .

يبدأ هرقليطس بحثه بالكلام عن معتقدات الناس ، فيقول ان الناس يتبع بعضهم بعضاً ولا يفكرون تفكيراً حراً مستقلا ، وكل شيء يظهر عندهم بمظهر خاطيء ، والطريق الذى يسيرون فيه لا يدرون إلى أين ينتهى ؛ وعلى وجه العموم ، معتقدات الناس وآراؤهم العامة كلها خاطئة ، بل والقلة القليلة من المفكرين ليسوا بأحسن حظاً كثيراً من عامة الناس . وهنا يحمل هرقليطس على هزيود ، وهوميروس خصوصاً ، وفركيدس والشعراء الذين سبقوه حملة عنيفة ، وينسب اليهم تضليل الناس فى الجزء الأكبر من معتقداتهم ، لأنهم يتحدثون حديثا خياليا غير قائم على العقل ، لأن حديثهم هذا قائم على الحس ومصدره الظن . والخطأ الأكبر الذى عند الناس فى نظر هرقليطس هو أنهم يطلبون الوجود الثابت ، والواقع أنه ليس ثمة شيء ثابت قط ، وكل شيء فى تغير مستمر ، ولا يبقى شيء ثابتاً ، بل الوجود يتحول باستمرار ، ولا يقف لحظة

واحدة عن التغير ، لأن الوجود عند هرقليطس دائم السيلان ، على حد تعبيره παντα῾ρει . فالشيء الواحد لا يستمر على حاله والأشياء كلها تتحول باستمرار . وليس فقط الشيء الواحد يتحول إلى شيء آخر ، بل أيضاً هذا الشيء الواحد لا يستقر لحظة واحدة على حال واحدة وإنما هو ينقلب دائماً وباستمرار من حال إلى حال . فالشيء يكون حاراً ، ويكون بارداً ، ويكون حاراً من جديد ، وهكذا باستمرار . وهكذا في جميع الأشياء : لا تثبت لها صفة واحدة ثباتاً دائماً أو على الأقل ثباتاً لمدة غير قصيرة . ومن هنا يقول هرقليطس بأن كل شيء يشمل ضده ويحتويه ، لأن كل شيء حين يتغير ، يتغير من ضد إلى ضد ، فلا بد له إذاً أن يكون حائزاً من قبل على الشيء الآخر لكي يمكن لهذا التغير أن يتم . إلا أن هذا القول يجب ألا يفسر على النحو الحديث كما فعل هيجل مثلا ، وكما فعل لاسلَّه(١) . فان هؤلاء صوروا هرقليطس باعتبار أنه القائل بالمذهب الذي سيقول به هيجل من بعد وهو أن المتقابلات واحدة : ولم يكن لمثل هرقليطس في هذا الدور من أدوار الفكر الانساني أن يصل إلى هذا المستوى .

ولكن ، وعلى الرغم من هذا ، يمكن أن يقال إن هرقليطس قد قال بأن الأضداد تتحول باستمرار الواحد إلى الآخر ، وأن كل ضد مرتبط به ضده . وهنا — على طريقة الفلاسفة اليونانيين السابقين على سقراط جميعاً — يصور هرقليطس هذا المبدأ القائل بأن الأشياء جميعاً دائمة السيلان تصويراً حسياً فيقول إن هذا

المبدأ هو النار ، لأن النار هى العنصر الذى تتمثل فيه فكرة التغير الدائم المستمر. ولكن هنا تعترضنا مسألة هى : هل قال هرقليطس إن الأشياء جميعاً دائمة السيلان ، لأنه رأى أن أصل الأشياء هى النار ، أم أن هرقليطس قال إن أصل الأشياء النار ، لأنه رأى أن الأشياء دائمة السيلان ؟

إن الروايات والمنطق ، ينطقان بصحة الرأى الثانى القائل بأن هرقليطس جعل النار المبدأ الأول لأنه رأى أن الأشياء كثيرة التغير أو دائمة السيلان . فأرسطو وسنبلقيوس فى شرحه على أرسطو (٢) يقولان لنا إن هرقليطس قد جعل المبدأ الأول النار، لأنه رأى أن هذا المبدأ هو — من بين المبادىء كلها — الذى يتمثل فيه دوام السيلان ، أما المبادىء الأخرى فلا يتمثل فيها هذا الدوام فى السيلان . والنار التى قال عنها هرقليطس إنها أصل الأشياء ، لا يجب أن تفهم بمعنى روحى وإنما يجب أن تفهم أيضاً بمعنى حسى مادى باعتبارها هذا العنصر الذى يدركه الحس ، وهذه النار التى هى أصل الأشياء هى مصدر الأشياء كلها ، وعنها تصدر الموجودات .

والآن فكيف يتم هذا الصدور ؟ هذا الصدور يتم عن طريق التنازع ، لأننا قلنا إن الأشياء تتحول الأضداد منها الى الأضداد الأخرى ، فالأشياء المتقابلة أو المتضادة هى التى ينشأ عنها الوجود . وهكذا يلاحظ أن مصدر الوجود هو مبدأ النزاع ، إلا أنه يوجد الى جانب مبدأ النزاع هذا ، مبدأ الانسجام ؛ فان الأشياء لا تستمر فى هذا النزاع ، بل تعود الى شىء من الوحدة ، ولو أن هذه الوحدة

ليست شيئا نهائيا ، والأحرى أن يقال تبعاً لمذهب هرقليطس إن هذه الوحدة هى الفناء كما سيقول أنبا ذوقليس من بعد . فكأن هناك إذن ، يهيمن على جميع الأشياء ، مبدأ واحداً يجعلها تتغير باستمرار. وتبعاً لهذا المبدأ أو القانون تتحول الأشياء بعضها الى بعض عن طريق هذا السيلان الدائم . وهذا المبدأ يسميه هرقليطس باسم القانون أو باسم النسب المستمرة الثابتة ، أو باسم اللوغوس λόγος .

هذا اللوغوس هو القانون العام الذى يسير عليه الوجود فى تغيره من ضدّ الى ضد . وهو الشىء الوحيد الثابت فى هذا الوجود الدائم السيلان ، وهو الله ، وهو النار .

ونحن اذا نظرنا إلى مذهب هرقليطس فى تغير الأشياء من حيث صدور الموجودات ، وجدنا أن أرجح الروايات فى هذا الصدد هى تلك التى تجعل من هرقليطس قائلا بعناصر ثلاثة ، هى النار والماء والتراب . فالنار عنده تتحول الى ماء ، والماء يتحول الى تراب ، والتراب بدوره يتحول من جديد الى ماء والماء الى نار . ومن السهل أن نفهم هذا فى مذهب هرقليطس : لأن النار إن أصيبت بالرطوبة تحولت الى ماء ، واذا أصيبت باليبوسة تحولت الى تراب ، كما أن النار عنــد هرقليطس ذرات ترابية حادة كتلك الذرات التى نجدها فى أشعة الشمس ، وهذا الطريق الذى تنتقل فيه الأشياء ، أولا من النار عن طريق الماء الى التراب ، وثانيا من التراب عن طريق الماء الى النار من جديد ، يسميه هرقليطس باسم طريق من على الى أسفل وطريق من أسفل الى أعلى . فالطريق أعلى من الى

أسفل هو الممتد من النار ، ماراً بالماء ، حتى التراب ؛ والطريق من أسفل الى أعلى هو المبتدىء بالتراب مارا بالماء ، منتهيا عند النار . وهذا التعبير قد أخذه أفلاطون عن هرقليطس وأورده فى «طيماوس» .

وهنا نرى أن هرقليطس لما كان قد قال بهذين الطريقين المتضادين ، فانه يقول بأن الوجود تأتى عليه دورات يفنى فيها ثم يبدأ من جديد الوجود . وهكذا باستمرار : يوجد أولا العالم ، ويستمر هذا العالم فى التغير والتطور حتى ينتهى تطوره الى حد يفنى فيه كل الوجود ، ثم يأتى من جديد وجود آخر يبدأ من حيث انتهى الوجود الأول ويكرر تمام التكرار الوجود السابق. وهكذا يسير الوجود فى دورات ، وكل دورة مشابهة للأخرى . وهذا هو مذهب «العود الأبدى» عند هرقليطس . وعلى الرغم من اختلاف الناس فى تصوير هذا الجزء من مذهب هرقليطس ، وعلى الرغم من أن هذا التصوير متأثر كل التأثر بمذهب الرواقيين الذين تأثروا هرقليطس فى كل شىء تقريبا ، فان من المسلم به نهائيا أن هذا المذهب قد قال به هرقليطس مع اختلاف فى التفاصيل بحسب الروايات . فبعض هذه الروايات تفصل هذا المذهب تفصيلا تاما ، فتقول إن هرقليطس قد قال بأن هناك شيئا اسمه « السنة الكبرى » ، وهذه السنة الكبرى تأتى فى دورات معينة ، وفى هذه السنة الكبرى يحدث للعالم احتراق تام ، فيفنى العالم لكى تبدأ دورة جديدة مشابهة تمام المشابهة للدورة السابقة . وهذه الروايات التى تفسر لنا القول فى مذهب هرقليطس فيما يتصل بهذه المسألة تختلف فى مقدار الزمن المقدر لكل دورة حتى

تأتى السنة الكبرى: فيقول بعضهم إن مقدار الدورة الواحدة ١٠٨٠٠، والبعض الاخر يقول إن مقدار الدورة الواحدة ثمان عشر ألف سنة.

والقول بهذه الأدوار يستخلص مباشرة من القول بالطريقين: طريق الصعود وطريق النزول، وعلى هذا كان من المنطقى أن يقول هرقليطس بهذا المذهب، إلى جانب أن هذا المذهب — كما قلنا — قد قالت به الروايات الصادرة عن أرسطو وشراحه فيما يتصل بهرقليطس.

والمعلومات التى لدينا عن الطبيعيات عند هرقليطس معلومات تافهة أكثرها منتحل. ومن بين هذه المعلومات أنه قال بأن الشمس تفنى كل يوم وتتجدد كل يوم، وطبيعى أن يقول بمثل هذا المذهب ما دام يقول بالتغير الدائم، وما دام يقول بأن الشىء الواحد يتغير تغيرا مستمراً من ناحية الكيف. وهنا نلاحظ أنه فى قوله بالمبدأ الأول كان مختلفا كل الاختلاف مع الفلاسفة الذين جاءوا بعده، فبينما هم يقولون جميعا عن المبدأ الأول إنه لا يتغير من ناحية الكيف وإن التغير لا يتم بالكيف بل بالكم عن طريق الامتداد والتقلص أو التخلخل والتكاثف، نجده — على العكس من ذلك — يقول إن المبدأ الأول يتغير بالكيف باستمرار وإن التغير هو تغير استحالة، أى تغير الأعراض بعضها إلى بعض

باستمرار . ومعنى هذا أن هناك تغيرا بالكيف ، سواء فى المبدأ الأول أو فى كل مايتم فى الوجود من تغيرات .

والآن ، إذا نظرنا إلى الصلة بين القول بأن الأشياء دائمة السيلان ، وبين القول بأن المبدأ الأول هو النار ، وجدنا أن هرقليطس لم يصل إلى هذا الاستنتاج عن طريق استدلال منطقى بل عن طريق الخيال ، فكان نوعاً من الادراك الوجدانى استطاع أن يدرك فيه ، مرة واحدة ، الصلة بين دوام السيلان وبين النار باعتبارها المبدأ الأول الذى يصلح وحده لأن يمثل دوام السيلان هنا . وفكرة اللوغوس قد أثارت حولها كثيرا من الجدل فيما يتصل بماهية هذا اللوغوس : أهو نفس النسب التى على أساسها تتوالى التغيرات ، أو أنه العقل ، وأن هذا العقل هو العقل بالمعنى المفهوم فيما بعد باعتباره الوجود اللامحسوس ، أو الروح الكلية — كما سيقول الرواقيون من بعد . فهنا يذهب بعضهم إلى القول بأن اللوغوس عند هرقليطس هو نسب فحسب ونسب مادية ، بيما يتصور الآخرون اللوغوس باعتباره مبدأ عقليا يهيمن على الوجود ، كما تهيمن الروح الكلية أو الله على جميع الأشياء (٣) .

فاذا انتقلنا من مذهب هرقليطس العام فى الوجود إلى مذهبه فى المعرفة ، وجدنا أنه قد حمل على المعرفة الحسية — كما فعل برمنيدس من قبل — وقال إن المعرفة الصحيحة هى وحدها المعرفة العقلية ، وأما معرفة الحواس فليست معرفة حقيقية بل هى ظن ولا تؤدى إلى اليقين . وأقوال هرقليطس فى النفس ، تجعل من النفس شيئا

ناريا ، وهذا طبيعى تبعا لمذهبه العام : ولكن ، هل يجب أن نفهم من هذا أنه يتصور النفس جسما ناريا كالنار الحقيقية سواء بسواء ، أو أنه يرتفع بها في درجة الوجود ، فيصورها تصويراً مجرداً لا حسيا ؟ الواقع أن الاختلاف فى هذه المسألة كالاختلاف فى المسائل السابقة التى أشرنا اليها من قبل : فمن يجعلون هرقليطس يقول بمبدأ لامحسوس وباللوغوس باعتباره العقل ، يجعلون النفس عنده شيئا روحيا لاحسيا ، والذين يذهبون المذهب المضاد يجعلون النفس ناراً كالنار المحسوسة سواء بسواء .

ومن نظرية المعرفة نصل إلى الأخلاق . فنجد أن أول بحث فى الأخلاق بمعناها الحقيقى عند اليونان ، كان هرقليطس هو أول من قام به . فقد كان يطالب بالحرية الأخلاقية ، وبأن يسير الانسان على العقل فى أفعاله ، وبألا يتبع العامة والمجموع . وكان من أجل هذا يحمل على الديموقراطية لأنها قانون العامة وأوساط الناس . ولكن يلاحظ مع هذا أن الأخلاق التى أقامها هرقليطس لم تكن لتخرج كثيراً عن الأقوال الأخلاقية المتناثرة التى قال بها الفلاسفة السابقون ، فهى لا تكوّن مذهباً أخلاقيا بمعنى الكلمة ، كما أن نظرية المعرفة عنده لا تكون نظرية فى المعرفة بالمعنى الحقيقى ، لأن نظرية المعرفة عنده لم يكن ينظر إليها باعتبارها الأساس التمهيدى الذى يجب أن يبدأ به الانسان قبل بدء البحث فى الوجود .

ونحن إذا نظرنا نظرة عامة إلى مذهب هرقليطس من الناحية التاريخية ، وجدنا أنه جديد كل الجدة ، لأنه أول مذهب قال بالتغير الدائم المطلق ، وجعل من التغير فى الكيف تغيراً مستمراً ، الأساسَ فى الوجود ، كما أن فكرته فى الأضداد وفى أن كل شيء يحوى ضده وأن الأضداد هى هى نفسها ، نقول إن هرقليطس كان فى كل هذا صاحب فكرة جديدة كان لها أكبر الأثر فيما بعد فى تاريخ الفلسفة . وقد أثرت فى كل الذين قالوا بالتطور . وكان على كل فيلسوف أتى بعد هرقليطس أن يعمل حساباً للتغير الدائم للأشياء إلى جانب فكرة الثبات الدائم .

انباذوقليس

لئن كان برمنيدس قد قال بالوجود الثابت وأنكر التغير ونفى التعدد ، ولئن كان هرقليطس — على العكس من ذلك — قد قال بالتغير الدائم وبالكثرة المطلقة ، فاننا سنجد أنفسنا الآن أمام مفكر أراد أن يجمع بين كلا المذهبين ، فيجمع بين وجود ثابت ، يصفه بما يصف به برمنيدس وجوده ، وبين فكرةٍ أو مبدأ من شأنه أن يجعل التغير ممكناً .

وقد كان من الضرورى أن تقوم هذه الخطوة ، لأن حالة التفكير اليونانى بعد هرقليطس كانت تسير فى طريقين متعارضين أحدهما طريق الثبات والوحدة ، والآخر طريق التغير الدائم والكثرة . ومن هنا يلاحظ أن صاحب المبدأ الجديد لابد أن يحاول التوفيق بين كلا الطريقين ، فيصف الوجود بوصف برمنيدس ، كما أنه يجعل للتعدد مكاناً داخل هذا المبدأ الجديد ، كى يستطيع عن طريقه أن يفسر الحركة والتغير .

جاء أنباذوقليس فقال إن الوجود لا يقبل التغير كما قال برمنيدس من قبل ، وذلك لأن التغير هو إما إلى فساد وإما إلى كون : ولما كان الوجود واحداً فلا يمكن أن يكون هناك كون ، لأنه لا يمكن أن يتصور أن يضاف شىء إلى الوجود من حيث أن الوجود هو الكل ، وليس غير الوجود شيئاً . كما أنه لا يمكن أن يتصور وجود الفساد بالنسبة إلى الوجود ، لأنه فى أى مكان سيذهب هذا

الجسم الفاسد أو هذا الجزء الذى سيطر عليه الفساد ؟ وعلى هذا ، فيجب على الوجود أن يكون أزلياً أبدياً ، وهذا قد تصوره أنباذوقليس أيضاً باعتباره غيرقابل للتغير ، ولما كان عليه أن يفسر التغير بعد ذلك ، فقد حاول من بعد أن يقول إن مبادىء الوجود ليست واحدة ، وإنما مبادىء الوجود كثيرة ، كى نستطيع أن نفسر فيما بعد كيف يتم التغير ، ومن هنا كان مبدأ أنباذوقليس مبدأ كثرة لا مبدأ وحدة .

هذه المبادىء التى هى أكثر من واحد ، هى العناصر الأربعة المعروفة، وليس من شك فى أن أنباذوقليس هو أول من قال بهذا المذهب، وهذا يظهر ليس فقط من الروايات التى تحدثنا عن ذلك كما فعل أرسطو ، بل وأيضاً من ملاحظاتنا لجميع المذاهب السالفة ، فان واحداً من هذه المذاهب لا يستطيع القول بهذه المبادىء كلها وإنما قال البعض إما بمبدأ واحد كما فعل طاليس وانكسمانس، وإما بمبدأين كما فعل انكسمندريس حين قال بمبدأ الحار والبارد ، وإما بثلاثة مبادىء كما فعل هرقليطس ، وإما بخمسة مبادىء كما فعل فيلولاوس ، أما القول بمبادىء أربعة هى النار والماء والهواء والتراب ، فأول من قال به هو أنباذوقليس . وهنا يلاحظ أيضاً أن الكلمة اليونانية التى تدل على عناصر وهى « استوخيون » (اسْطُقُس) لم يكن أنباذوقليس أول من قال بها ، بل إن أفلاطون هو أول من أدخلها فى المصطلح العلمى ، كما يظهر من محاورة « تيتاتوس » .

وقد أضاف أنباذوقليس إلى هذه العناصر الأربعة كل الصفات التى أضافها برمنيدس إلى الوجود من حيث الأزلية والأبدية ومن حيث عدم التغير من ناحية الكيف؟ والنقطة الرئيسية هنا هى أن هذه المبادىء لا تتغير عن طريق الكيف ، وإنما تفسر الحركة والتغير تفسيراً كمياً آليا ، لأن التغير نتيجة للاجتماع أو الانفصال ، وكل عنصر من هذه العناصر مكون من جزيئات صغيرة ، وبين كل جزىء وجزىء توجد مسام . ويتم الاتحاد ، سواء أكان هذا الاتحاد كيمائيا أو آليا ، بأن تأتى الذرات المتشابهة فى العنصر الواحد فتدخل المسام الموجودة بين الذرات أو الجزئيات الموجودة فى العنصر الآخر ، وتكون درجة الاتحاد تابعة لتلاؤم المسام الموجودة فى العنصر مع الذرات المنبعثة من العنصر الآخر . فهناك إذن مسام ، وهناك سيال مستمر يجرى بين الجزيئات المختلفة فى العنصر الواحد والجزيئات الأخرى فى العنصر الآخر . وعن هذا الطريق يمكن أن يفسر التغير ، فهو اجتماع أو انفصال جزيئات العنصر الواحد بجزيئات العنصر الآخر . وهنا يلاحظ دائماً أنه ليس هناك تغير فى الكيف ، بل كل تغير هو تغير فى الكم فحسب ، كما يلاحظ أيضاً أن التغير عند أنباذوقليس لا يمكن أن يكون موجوداً فى الوجود ككل ، ولكنه يوجد فى الحوادث الجزئية فحسب ، أى فى داخل الكل الأكبر . بينما نحن قد رأينا عند برمنيدس أن التغير لا يتم سواء فى العالم ككل ، أو فى أجزاء الوجود ؟

والآن كيف يتم هذا التجمع أو هـــذا الانفصال ؟ لا يريد

أنباذوقليس أن يقول بأن فى المادة نفسها مبدأ للحركة والتغير ، فلم تكن نظرته إلى المادة تلك النظرة التى كانت سائدة فى المدرسة الأيونية من حيث أن المادة تحتوى الحياة وفيها مبدأ الحركة. وإنما قال أنباذوقليس لأول مرة فى تاريخ الفكر اليونانى بوجود مبدأ مخالف المادة ،هذا المبدأ هو الذى يحدث الانفصال أو الاتحاد. ولما كان التغير على نوعين ؛ تغير اتحاد وتغير انفصال ، فقد رأى أنباذوقليس أنه لابد من القول بمبدأين : مبدأ خاص بالاتحاد ومبدأ خاص بالانفصال ، فبدأ الاتصال سماه أنباذوقليس بالكراهية . ومبدأ المحبة هو الذى يجمع بين الأشياء ، بينما مبدأ الكراهية هو الذى يفرق بينها . وهنا تعترضنا مشكلة مهمة ، وهى : هل هذان المبدآن مبدآن مجردان عقليان ، يمكن أن يتصورا على أساس تصور هرقليطس لمبدأ اللوغوس ،أو هذان المبدآن هما مبدآن ماديان مكونان من مواد؟ الواقع أن الروايات فى هذا الصدد متضاربة أشد التضارب . وأرسطو فى مواضع كثيرة يشير إلى أن هذين المبدأين هما فى الآن نفسه علتان فاعليتان وعلتان ماديتان ، كما هو ظاهر من الفصل العاشر فى المقالة الثانية عشرة من كتاب « ما بعد الطبيعة » ، ويعنى بذلك أن مبدأ المحبة ومبدأ الكراهية ليسا علة فاعلية عقلية ، أو علة صورية ، بل يتصورهما أنباذوقليس باعتبارهما مكونين من مواد .

وعلى كل حال فسيظهر أن رأى أرسطو هذا أرجح الآراء ، خصوصا اذا لاحظنا أن درجة التجريد لم تكن قد ارتفعت كثيرا

عند المفكرين اليونانيين بدرجة تسمح لهم أن يجعلوا هذين المبدأين اللذين هما مبدأ الحركة والتغير فى الوجود ، مبدأين عقليين أو مبدأين عاليين على المادة . ولهذا فانه يدخل فى هذين المبدأين الكثير من التصورات الأسطورية ، لأن أنباذوقليس كان متأثرا بالميثولوجيا اليونانية فى قوله بهذين المبدأين ، كما يدخل أيضا تصورات مادية كالتصورات التى سادت المدرسة الايونية والفلاسفة اليونانيين السابقين له ، من ناحية أخرى .

- أما فيما يتصل بنشأة العالم ، فيلاحظ أن أنباذوقليس قال بأن هذين المبدأين أزليان أبديان ، يتناوبان السيادة فى الكون . فتارة تكون السيادة للمحبة وتارة تكون السيادة للكراهية ، وطوراً تأتى حالة بين بين ، يكون فيها هذان المبدآن سائدين معا أو متنازعين ، ولو أن أنباذوقليس يميل الى جعل مبدأ المحبة فى هذين الدورين الأخيرين متغلبا على مبدأ الكراهية . وعلى هذا الأساس توجد فى العالم دورات . وكل دورة من هذه الدورات منقسمة الى أربعة أقسام: ففى القسم الأول تكون هناك سيادة مطلقة لمبدأ المحبة ، وفى القسم الثانى يكون هناك انتقال من سيادة مبدأ المحبة الى سيادة مبدأ الكراهية ، ويأتى بعد ذلك القسم الثالث وفيه تكون السيادة المطلقة لمبدأ الكراهية ، ويلى ذلك القسم الرابع والأخير وفيه يكون الانتقال من سيادة مبدأ الكراهية الى سيادة مبدأ المحبة من جديد . وهكذا تبدأ دورة جديدة بسيادة مبدأ المحبة مرة أخرى ، ن

جديد . وتتوالى الاقسام على هذا النحو باستمرار ، وكذا تتوالى الدورات .

وهنا نلاحظ أن أنباذوقليس لم يحدد لنا مدة كل دورة من هذه الدورات ، والذين قالوا إن هذا يتم عن طريق الاحتراق العام ،لم يفعلوا أكثر من أنهم أضافوا الى أنباذوقليس قول هرقليطس من قبل . كما يلاحظ أن الوجود الحقيقي لايوجد فى جميع هذه الدورات ، بل يوجد فى الدورين الثانى والرابع فحسب ، وهما دورا الانتقال أولا من المحبة الى الكراهية ، وثانيا من الكراهية الى المحبة من جديد . أما القسمان الآخران ، وهما المحبة المطلقة والكراهية المطلقة ، فليس فيهما وجود بالمعنى الحقيقي — والأصل فى الوجود أنه كان مختلطا تسوده المحبة ، وفى هذه الحالة كان يسمى باسم الخليط (مِجْمَا μιγμα) .

وأنباذوقليس يسمى هذا الخليط تارة باسم الواحد ، ويضيف اليه صفات الوجود التى قال بها برمنيدس ، وتارة يسميه باسم الآلهة ، دون أن يجعل من هذا الخليط شيئا عاليا على الوجود باعتباره إلهاً فوق الكون ، وإنما هو يسميه بهذا الاسم فحسب ، لأن مبدأ المحبة هو وحده الذى يسود فيه . كما أنه يصور لنا هذا الخليط فى صورة الكرة ، لأن فى الكرة لايوجد تنازع ، بل كلها استواء فى استواء . وعن هذا الخليط الأول ينشأ الوجود ، وذلك بدخول مبدأ الكراهية فى هذا الخليط السائدة فيه المحبة وحدها ، وذلك لأنه لكى يتم الوجود لابد أن يأتى زمان ينتقل فيه السكون ، الذى هو

المحبة ، إلى الحركة التي توجد فيها الكراهية أو تتم عن طريقها الكراهية. وأول ما يتم ذلك بأن يأتى مبدأ الكراهية ويدخل فى هذا الخليط الأول ويحدث انفصالا تاما بين جميع الجزئيات ، ثم يأتى جزء من مبدأ المحبة أو مبدأ المحبة نفسه فيدخل جزءاً من الخليط المشتت وبدخوله يحدث تجمعا بين الجزئيات المنفصلة ، ويتم هذا التجمع على شكل دوامة ؛ وبعد هذا ينشأ الوجود من هذه الدوامة الاولى .

تلك هى النقط الرئيسية فى مذهب أنباذوقليس فى الطبيعة . ولا يعنينا بعد التفصيلات التى قال بها فيما يتصل بنشأة الكون وتكوين الكواكب ، كما أنه لا يعنينا أيضا كثيراً أن نتحدث عن نظريته الخاصة بعلم الحياة ، ولو أن لأنباذوقليس الفضل الأول فى أنه وجه عناية كبرى الى علم الحياة (بل قد ذهب بعض المؤرخين مثل برنت الى القول بأن أنباذوقليس قد اكتشف نظرية التطور عن طريق الحفريات التى رآها وظن أن هذه الحفريات هى أصل الحياة ، وأن الأحياء قد تطورت عنها) وانما يعنينا فقط فى هذا الباب كلام أنباذوقليس عن المعرفة .

يلاحظ أن أنباذوقليس قد حاول أن يفسر كل شيء عن طريق مبدئه الأول وهو العناصر واختلاطها بعضها ببعض ، ولهذا نراه يقول إن المعرفة تتم باجتماع عناصر متآلفة تمام التآلف فى جسم الانسان ، وهذا الاجتماع فى أعلى صوره فى الدم ، والدم مركزه القلب ؛ ولذا جعل أنباذوقليس للقلب الأهمية الكبرى فى المعرفة ؛ وقال إنه مصدر المعرفة أو أداتها . وتبعاً لما قاله من قبل من أن

الاتحاد يكون أتم إذا كانت الذرات المنبعثة متفقة مع المسام التى ستتقبلها ، نرى أنباذوقليس يقول إن المعرفة الصحيحة تتم بين الشبيه والشبيه ، ولهذا يقول إن الانسان يدرك كل عنصر من العناصر بعنصر خاص فيه ، فهو لا يدرك عنصر التراب فى الأشياء الخارجية إلا عن طريق عنصر التراب الموجود فيه ، وهكذا بالنسبة إلى جميع العناصر . وكما ثار پرمنيدس وهرقليطس من قبل على المعرفة الحسية ، نرى أنباذوقليس يثور من جديد على المعرفة الحسية ، ويجعل المعرفة العقلية هى المعرفة الحقيقية ، ويحمل على التصورات الشعبية ، ولو أن ذلك كله ليس من شأنه أن يجعل من أقوال أنباذوقليس فى هذا الصدد مذهباً تاماً فى المعرفة . وتفسير المؤرخين لمذهب أنباذوقليس مختلف كل الاختلاف بين المؤرخ الواحد والآخر ، فبعضهم يحاول أن يجعل منه مذهب وحدة فى الوجود ، مثل كارستن (١) الذى قال بأن المبادىء الستة كلها مبدأ واحد ، وأن الوجود جميعه ليس غير هذا المبدأ ، ولكن هذا الرأى قد عارضه تسلر أشد المعارضة ، وقال إن أنباذوقليس يفرق تفرقة واضحة بين العناصر المختلفة من ناحية بينها بعضها وبعض ، ومن ناحية أخرى بينها وبين مبدأى المحبة والكراهية .

فاذا نظرنا الآن نظرة إجمالية عامة إلى مذهب أنباذوقليس وجدنا أن هذا المذهب يجمع بين الأقوال المختلفة التى قال بها الفلاسفة اليونانيون السابقون ، محاولا أن يستخلص من هذه الأقوال

جميعاً مذهباً منطقياً فيه توفيق بينها جميعاً ، فهو بلا شك قد تأثر ببرمنيدس ، كما تأثر بهرقليطس ، ولو أن تأثره بهذا الأخير كان أكثر من تأثره بالأول ، لأن أنباذوقليس قد وجه عناية كبرى إلى تفسير التغير والكثرة ، وفى هذه العناية قد لعب تأثير هرقليطس دوراً كبيراً . وإلى جانب هذا نلاحظ أن أنباذوقليس قد تأثر بالفلسفة الأيونيـــة ، ولكن يؤخذ عليه — كما لاحظ أرسطو (٢) — أنه اضطر إلى القول بمبدأين من أجل تفسير الحركة ، مع أنه لم يكن هناك ضرورة منطقية أو وجودية تحمله على هذه الثنائية ، كما لاحظ أرسطو أن كل انفصال هو فى الآن نفسه اتصال ، فليس من الواجب اذن أن يجعل مبدأ الاثنين مبدأين ، بل يجب أن يكون مبدأ الانفصال والاتصال مبدأ واحداً من حيث إن عملية الانفصال هى من ناحية أخرى فى نفس الآن عملية إتصال . وعلى الرغم من هذه الملاحظة، فان أهمية أنباذوقليس فى أنه قال بأن المبادىء كلها مبادىء غير متغيرة بالكيف ، وأنه فصّل القول فى العناصر الأربعة، وأنه قال ، أو اضطر إلى القول، بمبدأ خارج على المادة من أجل أن يفسر حركة المادة .

الذريون

مؤسس المذهب الذرى هو ليو قِپّس . إلا أن أقوال المؤرخين عن ليو قِپّس مختلطة تمام الاختلاط بأقوال ديموقريطس ، حتى أننا لانستطيع أن نتحدث عن الواحد دون التحدث عن الآخر ، ولهذا فان ما نقوله عن المذهب الذرى يشمل الاثنين معاً .

يقول أرسطو (١) فى شرحه لكيفية نشأة المذهب الذرى ما يلى : إن الايليين قالوا بالوجود الثابت وأنكروا التغير لأن ذلك يستدعى القول بالخلاء ، ولما كان الخلاء عدماً ولا شىء ، فان الحركة والتغير لا يمكن أن يكونا ، فلما رأى الذريون ذلك قالوا بما قال به الايليون من أن الوجود أزلى أبدى ثابت لا يقبل التغير ، وقالوا أيضاً بأن الخلاء لا شىء . ولكنهم قالوا من ناحية أخرى ، بعكس ما قال به الايليون وهو أن الوجود يحتوى أيضا إلى جانبه العدمَ والخلاء ، وذلك لأنهم لم ينكروا التغيرات ولم يعتبروها من خداع الحواس كما قال الايليون ، بل قالوا إن التغير شىء حقيقى ، ولما كان شيئا حقيقياً فيجب أن نبحث عن تفسيره ، ولما كان تفسيره لا يتيسر إلا عن طريق الخلاء فقد وجب القول بالخلاء . فكأن هذا العدم أو هذا اللاوجود الذى هو الخلاء هو شىء أيضاً ، أى أنهم رأوا من ناحية أخرى أن الأشياء ليست واحدة بل كثيرة ، وأن هذه الكثرة ليست كثرة محصورة بل هى كثرة لانهائية ، ولذا قالوا إن الوجود يتكون فى الأصل من أجسام

لا متناهية فى العدد . ولما كانت هذه الأجسام متصفة بصفات الوجود عند پرمنيدس ، أى أن هذه الأجسام أزلية أبدية غير قابلة للتغير ، فإن التغير لا يمكن أن يتم فى داخل كل جسم من هذه الأجسام على حدة ، ونقصد بالتغير هنا التغير من حيث الكيف ، وهذا طبيعى لأن هذه الأجسام لا تحتوى على خلاء بل هى ملاء تام . ولما كانت الحال كذلك ، فان التغير غير ممكن الحدوث فى داخل الأجسام ، وعلى هذا فهذه الأجسام الأولى غير متغيرة من حيث الكيف ، فهى متصفة إذن بصفات الوجود الثابت عند پرمنيدس . ولما كانت هذه الأجسام خالية أيضا من الخلاء ، ولما كان الخلاء هو وحده الذى به يمكن أن تنقسم الأشياء ، فان هذه الأجسام لا تقبل القسمة ، بل هى الأجسام النهائية التى تنحل اليها الأشياء ، ولا تنحل إلى شىء من الأشياء .

ثم إنهم رأوا من ناحية أخرى تبعاً لحجج زينون أنه إذا قلنا بأن الأشياء تنقسم إلى مالا نهاية ، فالنتيجة لهذا هى أن الاشياء ستكون لا متناهية فى الصغر أو لا متناهية فى الكبر ، ولذا كان عليهم أن يقفوا عند حد التقسيم ، فيقولوا بأجزاء لاتتجزأ ، وهذه الأجزاء التى لا تتجزأ هى ما يسمى باسم الذرات أو الجواهر الفردة . والذرات يوجد بينها الخلاء ، والخلاء نفسه موجود فى داخل الذرات بينها بعضها وبعض ، وليس موجوداً فحسب خارج الذرات كلها ومحيطاً بها . X

والآن ما هى صفات هذه الذرات ؟ قلنا إن الذريين قد قالوا

بأن التغير التام غير ممكن ، وبأن التغير بالكيف لا يتم بالنسبة إلى الذرات بل ولا بالنسبة إلى الوجود كله . ولذا فان هذه الذرات لما كان المراد منها أن تفسر اختلاف الأشياء والتغير ، كان لا بد لها فى هذه الحالة أن تكون من ناحية متصفة بصفات مختلفة ، ومن ناحية أخرى لا بد ألا يكون هذا الاختلاف راجعاً إلى اختلاف فى الكيف بل فى الكم وحده ، ولذا أضاف الذريون إلى الذرات صفات كمية فحسب . فقالوا إنها تختلف من حيث الشكل والمقدار والوضع أولا ؛ وتلك هى الصفات الأولية الصادرة عن طبيعة الذرات نفسها . وهناك صفات أخرى هى الصفات الثانوية ، مصدرها إدراكنا وتأثرنا بهذه الذرات ، فهناك صفات مثل الثقل والصلابة والكثافة واللون والذوق ناشئة عن إدراكنا لهذه الأشياء . ولهذا نراها تختلف باختلاف الأفراد : فالشىء الواحد قد يظهر ثقيلا بالنسبة إلى شخص، خفيفا بالنسبة إلى آخر ، فهى صفات نسبية وليست صفات مطلقة كما هى الحال بالنسبة إلى الصفات الأولى .

أما الصفات الأولية فأهمها صفة الشكل ، بل إن الذريين يحاولون أحياناً أن يرجعوا إلى هذه الصفة بقية الصفات . فالذرات تختلف بعضها عن بعض من ناحية شكلها ، وتختلف فى مرتبة الوجود من هذه الناحية أيضاً ، فالمستديرة المصقولة هى الحادة وهى الخاصة بالنار ، بينما بقية الذرات الخاصة ببقية العناصر من أنواع أخرى غير هذا النوع المستدير . ومن هنا يلاحظ أن فكرة العناصر لم يقل

بها الذريون ، وهذا طبيعى أولا لأن مبادىء الأشياء عندهم هى الذرات وهى لاتختلف من حيث الكيف ، بينما عند أصحاب القول بالعناصر ، العناصر هى المبادىء الاولى ، وهى تختلف فيما بينها وبين بعض بالكيف . ويلاحظ ثانياً من ناحية أخرى أن أصحاب القول بالعناصر يجعلون العناصر خمسة على الأكثر ، بينما الذريون لا يجعلون للمبادىء الاولى عدداً محدوداً . بل يقولون إن الذرات لا متناهية فى العدد ، فلا يمكن أن نقول عنهم إنهم قالوا بفكرة العناصر .

وتختلف الذرات أيضاً من ناحية المقدار ، وهذا راجع خصوصاً إلى الشكل ، لأنه على حسب الشكل يكون غالبا المقدار ؛ ثم ثالثاً صفة الوضع ، فمن حيث موضع الذرات بعضها بالنسبة إلى بعض تختلف ، والتغيرات الأصلية ترجع غالباً إلى الاختلاف فى الوضع ، ومن هنا فان هذه الصفة أولية أيضاً .

أما الصفات الأخرى الثانوية فأهمها من غير شك صفة الثقل . ولو أن ديموقريطس وليوقبّس لم يوضحا توضيحا تاماً فكرة الثقل. إلا أن هذه الفكرة فكرة أساسية فى المذهب الذرى كما تبين ذلك بكل وضوح لابيقورس لكن يلاحظ أن بعضهم ينكر ذلك ، قائلا إن إبيقورس لم يوضح القول فى هذا إلا كنتيجة لنقد أرسطو لفكرة الذرات كما تصورها ديموقريطس وليوقبّس ، وعلى هذا فمن الممكن ألا يكون ديموقريطس وليوقبس قد قالا بمسألة الثقل . وعلى

كل حال فان تسلر من أصحاب الرأى الأول وهو ينكر هذه الرواية الأخيرة كل الانكار .

والتغيرات كلها تنشأ عن طريق تجمع الذرات أو انفصالها . ولكن لا يجب أن نفهم من ذلك أن هناك كوناً مطلقا ، لأن الكون المطلق معناه الصدور عن لاشىء وهذا غير ممكن ، كما أن الفناء المطلق أو الفساد المطلق معناه الانتقال إلى لاشىء ، وهذا غير ممكن كذلك . ولكن التغير النسبى أى التغير الخاص بالأشياء كلها فى داخل العالم هو تغير ممكن بل موجود بالفعل ، وهذا التغير مصدره اجتماع الذرات أو انفصالها ثم صفات الذرات واختلاف هذه الصفات بالنسبة إلى المركب الواحد عن المركب الآخر . ومن هنا فان التغير مرجعه فحسب إلى أسباب كمية ، لا تتجاوز الصفات الأولية أو اجتماع الذرات وانفصالها .

والآن ، كيف ينشأ العالم ؟ فى البدء كانت الذرات متحركة فى الخلاء ، والحركة عند ديموقريطس أزلية أبدية ، ولهذا فليس هناك موضع للتساؤل لماذا بدأت الحركة وكيف بدأت . والحركة نوعان : نوع خاص بحركة الذرات الاولى فى الخلاء ، ونوع آخر خاص بحركة الذرات من أجل تكوين العالم . أما الحركة الأولى فهى حركة أفقية ، فيها اصطدمت الذرات بعضها ببعض ، ولما اصطدمت تكونت عنها حركة ثانية ، هى حركة دائرية أو على شكل دوامة . وهذه الحركة الدائرية هى التى حدث عنها هذا الوجود . هذا هو أرجح الآراء فيما يتصل بحركة الذرات ، وهناك رأى آخر يقول

إن الذرات كانت متحركة أولا فى الخلاء اللانهائى ، ثم سقطت عن طريق ثقلها الى أسفل ، فلما سقطت اختلفت أوضاعها من حيث أن بعض الذرات أثقل من بعض ، كما أن البعض منها اجتمع مع البعض الآخر ، وتكوّن من هذا مركب ، وعن هذا المركب نشأت حركة الدوامة ، وعن هذا كله بدأ الوجود . وهذا الرأى الأخير هو رأى تسلر ، ولكن الرأى الأول لايزال حتى اليوم أرجح الآراء .

وبعد هذا ينشأ الوجود ، وكل نشأته عن الذرات . ويوجه ديموقريطس عناية خاصة إلى الانسان والكائنات الحية على وجه العموم ، ويجعل هذه الكائنات حية عن طريق نوع خاص من الذرات ، هو الذرات اللطيفة المستديرة ، أى عن طريق الذرات النارية . وفى الجسم الانسانى توجد هذه الذرات مختلطة بذرات الجسم وتوجد فى كل مكان منها ، إلا أنه يلاحظ أن هذه الذرات تتجمع فى أماكن معينة تجمعا كبيراً دون الأماكن الأخرى ، لأن فى الجسم مواضع خاصة بأنواع معينة من الانفعالات . ففى العقل توجد أرقى أنواع الذرات وعن هذا الطريق ينشأ التفكير ؛ وفى القلب نوع أدنى من الذرات وعن هذا الطريق ينشأ الخيال ، كما يوجد نوع ثالث فى الكبد ومنه تنشأ العواطف . والتفكير راجع قطعا إلى الذرات ، فالتصورات التى تأتى من الخارج تأتى على شكل ذرات ، والتأثير يتم هنا عن طريق تصور سيال يأتى من الخارج وينتقل إلى أعضاء الحس ومنه إلى العقل . فكما أن

أنباذوقليس قد قال من قبل بفكرة السيال من أجل أن يبين تغير الأشياء من حيث تأثير بعضها في بعض على بُعد، كذلك نرى ديموقريطس يفسر تغير الأشياء فيما يتصل بتأثيرها على بعد عن طريق افتراضه وجود سيالات مستمرة فيما بين الذرات بعضها وبعض. ومن هنا يفسر كيف يحدث التأثير دون الملامسة.

وعلى هذا نرى أن تفسيره للظواهر النفسية تفسير مادى صرف؛ فكأنه فى الجزء الخاص بعلم الحياة كان أيضا ماديا، ولم يقل بوجود شيء روحى أو حياة طبيعية من شأنها أن تحدث هذا التغير فى الأشياء.

وقد وجه ديموقريطس بعض عنايته إلى الأخلاق، فتصور الأخلاق من ناحيته تصوراً حسيا كما يقتضى ذلك مذهبه، وقال إن السعادة هى اللذة والخلو من الألم. إلا أنه لم يتصور هذه اللذات تصورا كميا صرفا باعتبارها لذة وألما فحسب، بل إلى جانب ذلك، تصورها باعتبارها سعادة عقلية، ولذا انتهى إلى القول بأن السعادة الحقيقية هى سعادة الهدوء والفراغ من المشاغل والتأثيرات الخارجية. فكان بذلك شبيها كل الشبه بتلميذه فى المذهب الذرى أبيقورس. وعلى الرغم من هذه العناية بالأخلاق فإننا لا يمكننا أن نقول إن مذهبه فى الأخلاق كان مذهبا أخلاقيا بمعنى الكلمة، بل هو لا يخرج عن كونه ملاحظات أخلاقية توسع فيها بعض التوسع، فبحث فى المسائل الأخلاقية، ولكنه لم يبحث فى الأسس التى تقوم عليها الأخلاق.

فاذا نظرنا الآن نظرة عامة إلى المذهب الذرى ، وجدنا أن هذا المذهب قد جمع بين المذاهب السابقة جميعا . فهو يجمع من ناحية بين صفات الوجود عند الايليين ، و بين الكثرة والتغير عند هرقليطس ، كما يحاول الأخذ بحجج زينون وتأثير هذه الحجج ، وعلى هذا فمذهب الذريين جمعٌ بين المذاهب المختلفة . ويؤخذ عليه أنه مذهب مادى صرف ، لا يخرج من التفسير الآلى إلى أى تفسير عقلى أو روحى . وقد حاول البعض أن يصور هذا المذهب بأنه مذهب سوفسطائى ، ومن اتباع هذا الرأى اشليرماخر (٢) ثم رتر (٣) ، إلا أن هذا الرأى قد فنده تسلر تفنيدا نهائيا ، لأنه رأى أن هؤلاء ينسبون الى المذهب الذرى صفة السوفسطائية نظراً لأنه لم يكن فى اتجاهه فى المعرفة مذهبا علميا تاماً ، والواقع — فيما يرى تسلر — أن صفة السوفسطائية لا يمكن أن تضاف الى المذهب إلا اذا كان لا يؤمن بالحقائق الموضوعية ويجعل الانسان مقياس كل شىء ، ويتصور كل الأشياء تصورا ذاتيا لا تصوراً موضوعيا . وهذه الصفات لا تتوفر فى الذريين ، ولذا لا يمكن أن نعدهم من بين السوفسطائيين . ×

letramanism

انكساغورس

ولد أنكساغورس فى مدينة إقلازومان . وانتقل من هذه المدينة إلى مدينة أثينا ، فأدخل الفلسفة لأول مرة فى أثينا . كى تصبح من بعد المهد الأكبر للفلسفة اليونانية . وفى أثينا كان مرعىّ الجانب من كثير من كبار رجالها ، وعلى رأس هؤلاء رئيس أثينا بركليس ، إلا أنه إلى ما قبيل الحرب البلوپونيزية قام خصوم بركليس واتهموه فى أشخاص أصدقائه . ومن بين هؤلاء أنكساغورس ، إذ اتهموه بالالحاد بالآلهة ، فانصرف عن أثينا ورجع إلى وطنه . والمهم من هذه الاشارة هو أن انكساغورس كان أول من أدخل الفلسفة فى أثينا .

ابتدأ انكساغورس من حيث ابتدأ من قبل أنباذوقليس وليوقپس ، أى انه ابتدأ مثلهم من فكرة الوجود عند برمنيدس ، كما أنه أنكر مثلهم فكرة التغير المطلق : فهو ينكر كما أنكر هؤلاء أن يكون هناك تغير مطلق سواء أكان هذا التغير كونا أم فساداً ؛ ويسوق من أجل هذا نفس البراهين التى ساقها من قبل أنبادوقليس . إلا أنه رأى أن أنباذوقليس لم يفسر هذه الظواهر المتعددة تفسيراً حقيقيا وأرجع التغير فى الكيف إلى المبادىء ، بينما رأى أن الذريين قالوا بأن الأشياء لا تتغير فى الكيف من حيث المبادىء ، بل هى واحدة وهى لامتناهية فقط فى الشكل وفى العدد ، ولذا بدأ انكساغوراس من نقطة أخرى غير تلك التى ابتدأ منها أنباذوقليس

والذريون . فقد ابتدأ من الجزئيات لكى يصل إلى المبادىء الأولى واعتبر أن وجود الجزئيات هو الوجود الأصلى . أما وجود المادة الأولى التى عنها تنشأ الأشياء فقد اعتبره ثانويا ، ولذا حين أراد أن يفسر التغير وحين رأى أنه لا بد أن يعترف أيضا بالكثرة قال بالتغير بين الأشياء المختلفة وبالكثرة ولما كان قد رأى من ناحية أخرى أن الشيء لا يمكن أن . يتغير الى آخر إلا اذا كان محتويا لهذه الصفات الجديدة التى سيستحيل إليها ، فقد اضطر من ناحية الى القول بالكثرة ومن ناحية أخرى الى القول بالاختلاف فى الكيف وهو اختلاف لا يتناول الجزئيات الاولى التى عنها تنشأ الأشياء بل أن كل شيء من الأشياء الكثيرة المتعددة يختلف عن الآخر من حيث الكيف ، فصفات التغير والاختلاف فى الكيف الموجودة فى الأشياء الجزئية قد رفعها أنكساغورس إلى المبادىء الأصلية التى منها تنشأ الأشياء ، وعلى هذا قال بوجود جزئيات أصلية أو ذرات مبدأية ، وكل ذرة من هذه الذرات المبدأية تحتوى على كل الصفات الكيفية الموجودة فى كل وجود ، وذلك لأن الشيء الواحد يمكن أن يستحيل إلى شيء آخر ، ومثل هذه الاستحالة لا يمكن أن تتم إلا إذا كان هذا الشيء المستحيل محتوياً على كل الصفات التى سيستحيل إليها ، كما ذكرنا آنفاً .

ويتحدث أرسطو عن هذه الذرات فيسميها باسم ὁμοιομέρειαι ، إلا أن هذا الاسم ليس من وضع أنكساغورس ، ولا تدل رواية واحدة من كل الروايات التى

وردت لنا عن أنكساغورس ، سواء أكانت تلك الشذرات التي بقيت لنا من مؤلفه « في الطبيعة » ، أو ما ذكره الثقاة من الرواة عن مذهبه ، نقول إنه ليس ثمة رواية واحدة تدل على أن أنكساغورس قد استعمل هذا اللفظ ، وإنما أول من استعمله بالنسبة إليه هو أرسطو . كما يلاحظ من ناحية أخرى أن أرسطو يضيف إلى هذه الهوميومريات الصفات الخاصة بمذهبه هو فيما يتصل بالتغير من الضد إلى الضد ، وفيما يتصل بفكرة القوة والفعل . وهنا يلاحظ أن هذه الذرات تختلف أشد الاختلاف عن الذرات عند الذريين . فذرات هؤلاء لا تختلف مطلقاً من حيث الكيف ، كما أن ذرات الذريين هي جواهر فردة ، أي لا يمكن أن تنقسم ، بينما ذرات أنكساغورس تنقسم إلى ما لانهاية . ويلاحظ من ناحية أخرى أن ذرات أنكساغورس لا تشبه العناصر في شيء ، لأن العناصر تضم صفات قليلة محددة ، بينما ذرات أنكساغورس تشتمل على جميع الصفات التي يمكن أن توجد في الوجود . وعلى هذا فهذه الذرات عند أنكساغورس تشتمل على كل الصفات التي في الوجود . وهذه الذرات توجد في الأصل مختلطة بعضها ببعض كل الاختلاط ، ولكي تخرج من هذا الاختلاط لابد من وجود قوة أخرى تستطيع إخراجها منها . وهنا يلاحظ التجديد الكبير الذي أتى به أنكساغورس في الفلسفة ، فقد رأى أن تفسير الحركة سواء أكان ذلك عن طريق الحركة الدائرية أو عن طريق آخر مادي ليس بتفسير مقنع ، وإنما التفسير المقنع هو ذاك الذي يرجع الحركة

والاختلافات إلى علة غير مادية ، وهذه العلة غير المادية هى العقل (نوس νοῦς) .

هذا العقل هو الذى ينظم الوجود ، ويُخْرِج الذرات الاولى من حالة الاختلاط الى حالة الوجود الحقيقى ، وهذا النوس يتصف بصفات ثلاث : الاولى هى البساطة والثانية العلم والثالثة القدرة . فالعقل بسيط لأنه لايتركب من شىء ولان كل مركب من شىء لايوجد مساويا لنفسه فى جميع الاجزاء ، فلكى يكون العقل مساويا لنفسه فى جميع أجزاء الوجود مساواة من حيث الكيف يجب أن يكون العقل بسيطا . نعم إن بعض الأشياء تحوى مقداراً من العقل أكثر مما تحويه بعض الأشياء الاخرى ، إلا أن هذا المقدار هو مقدار كمى فحسب ولا يؤثر أدنى تأثير من حيث الكيف ، وعلى هذا فالعقل بسيط . كما أن هذه البساطة تقتضيها القدرة وذلك لأنه لكى يكون العقل قادراً ، لابد له أن يكون نافذاً فى جميع الاشياء ، ونفوذه فى جميع الأشياء لا يمكن أن يكون إلا اذا كان العقل بسيطا ، لأن النفوذ مطلوب منه هنا أن يكون متساويا من حيث التأثير ، وعلى هذا فالبساطة تقتضى القدرة ، والقدرة تقتضى البساطة ، كما أن القدرة بدورها تقتضى العلم ، أنه لكى يكون الانسان مالكا لشىء ، لابد أولا أن يكون عالما به تمام العلم ، فالعلم الكلى المطلق ضرورة لازمة لكى تتم القدرة لأن القدرة هى تحقيق ما فى العلم . وعلى هذا نرى أن القدرة تقتضى العلم ، كما اقتضت من قبل البساطة . والقدرة بدورها يقتضيها التنظيم ، لأن

العمل الأول للعقل هو أن يكون منظما للكل ، إذ رأينا أن السبب الذى من أجله وضع أنكساغورس فكرة العقل ، هو بيان الحركة من ناحية ، وتفسير وجود النظام فى الكون من ناحية أخرى . فهذه العلة التى هى العقل ، هى فى الواقع علة فاعلية من ناحية ، غائية من ناحية أخرى . وهنا يلاحظ أن أنكساغورس لم يستعملها كعلة غائية دائماً ، بل استعملها مرة واحدة حين قال إن الكل منظم عن طريق العقل . أما الأشياء الجزئية فلا يقول عنها إنها منظمة مركبة من أجل غاية ما ، ومن هنا فانه وإن لم ينكر العناية بالنسبة إلى الكل ، إلا أنه أنكر العناية بالنسبة إلى الأفراد والجزئيات .

ومن هنا أخذ أرسطو وأفلاطون على أنكساغورس أنه استعمل العقل دون أن يستخدمه استخداماً حقيقياً ، فأفلاطون (١) يقول إن أنكساغورس قال بالعقل وقال إنه رتب الكل ، ولكنه لم يقل ان هذا العقل يعنى أيضاً بالأفراد . وقال أرسطو (٢) إن أنكساغورس وضع العقل باعتباره علة غائية ، إلا أنه فى تفسيره لهذا العقل لم يستعمله كعلة غائية ، بل استعمله كعلة فاعلية فحسب . والواقع أن أفلاطون وأرسطو محقان فى هذا النقد . لأن أنكساغورس كان يلجأ دائماً إلى التفسيرات الطبيعية ، ولم يحاول أن يلجأ إلى العقل فى تفسير شيء من الأشياء إلا فى حالة واحدة ، وهى حالة عدم إمكان التفسير المادى الآلى

للأشياء ، وذلك يتم عنده فى حالة واحدة هى حالة إحداث الحركة الأولى التى عنها ينشأ الوجود .

فكأن فكرة العقل هنا كفكرة الإله الذى ينزل عن طريق الآلة deus ex machina فى تمثيل المسرحيات . وعلى ذلك نراه لم يدرك المعنى التام الذى يجب أن يدرك من فكرة العقل ومن فكرة هذا الوجود اللامحسوس . كما أنه يلاحظ من جهة أخرى أنه كثيراً ما يصف العقل وصفاً مادياً باعتباره مادة لطيفة كل اللطف تنفذ فى جميع الأشياء . فمثل هذا الوصف يجعل هذا العقل قريب الشبه بالمادة ، وان كان الشبه هنا مختلفاً عنه بالنسبة للفلاسفة السابقين .

وقد كان هذا العقل أول محاولة جريئة انتقل فيها الفلاسفة اليونانيون من التفسير المادى الخالص واعتبار المادة شاملة لمبدأ الحياة إلى تفسير ثنائى يجمع بين المادة واللامادة ، بين الهيولى وبين الصورة أو بين المادة والروح . فاذا قارنا هذا المبدأ الذى قال به أنكساغورس بالمبدأين اللذين قال بهما أنباذوقليس مثلا وجدنا أن مبدأى أنباذوقليس مبدآن أسطوريان لا يقتضيهما العقل ولا يصدران عن التجربة ؛ وإذا قارنا هذا المبدأ بمبدأ الذريين ، وجدنا أن الذريين قد جعلوا المبدأ حركه السقوط ، وهذا مبدأ الى صرف : فالثقل لا يمكن أن يعد إلا مبدأ مادياً ، ولهذا لا يمكن أن نعد الذريين مقاربين لأنكساغورس فى شىء من هذا .

وأول حركة يحدثها هذا العقل فى الخليط الأول الذى اختلطت فيه الهوميومريات ، حركة دائرية يحدثها العقل فى جزء من هذا

الخليط ، وتمتد هذه الحركة شيئا فشيئا حتى تشمل بقية السكون وعنها ينشأ الوجود . وهنا يلاحظ أن أهمية العقل فى هذه الحالة تنحصر كلها فى إحداث هذه الحركة ، حركة الانفصـــال بين الهوميومريات ، وبعد هذا تنشأ الاشياء كلها ويتكون العالم .

واذا مارجعنا الى نظرية انكساغورس فى المعرفة ، وجدنا أنه قال أيضا بما قال به من قبل برمنيدس وهرقليطس وأنباذوقليس من أن المعرفة الحسية معرفة وهمية خاطئة وأن المعرفة العقلية هى وحدها المعرفة الصحيحة التى يجب أن نعتمد عليها ، كما أنه فسر الاحساس أو الادراك تفسيرا يختلف عن تفسير أنباذوقليس الذى يقول إن الشبيه يدرك الشبيه — شأن جميع الفلاسفة اليونانيين — فيقول انكساغورس إن الانسان لا يدرك بالحس غير المغاير، أما الشبيه فلا يدرك الشبيه ، وذلك لأن الشبيه لا يؤثر فى الشبيه، أما المختلف فهو وحده الذى يحدث التأثير فيما يختلف عنه ، ومن هنا يمكن أن يتصور الألم الذى يسبق كل إحساس — واذا رجعنا الى تفسير الحواس وجدنا أن ذلك مقطوع به من حيث أن إدراك الأضواء والألوان يتم بأن تنعكس الأشياء على حدقة العين ، ولا يمكن أن تنعكس الاشياء إلا إذا كانت من لون مخالف للون العين . وعلى هذا فليس الشبيه يدرك الشبيه ، بل إن المخالف يدرك المخالف .

ومن هذا ننتقل الى المذهب الدينى لانكساغورس . وهنا نجد الروايات قليلة فى هذا الصدد قلة لا يكفى معها أن نبرر أو ننفى ذلك

الاتهام الذى اتهم به انكساغورس من أنه ملحد ، والعقل كما تصوره لا يمكن أن يعد إلهاً لكن بعض الروايات تجعل انكساغورس يقول إن العقل هو زيوس ، وتنسب اليه أيضا أنه تصور الإلهة « أتنيه » باعتبارها شيئا ماديا . وكل ما يمكن أن يقال عن انكساغورس فى هذا الصدد هو أنه قال إن بعض الظواهر التى كان ينسب اليها الكثير مما يتصل بالسحر هى ظواهر طبيعية وليست ظواهر دينية أو صادرة عن الالهة .

واذا نظرنا الان بالاجمال الى مذهب أنكساغورس وجدنا أن التجديد الكبير الذى أتى به هو قوله بوجود شىء لامادى هو الذى ينظم الكل ، ولو أنه لم يستطع أن يتوسع أو يدرك مدى هذا القول إدراكا تاما . وهذا ما يجعله فيلسوفا طبيعيا كبقية الفلاسفة الطبيعيين ، كما يجعله من ناحية أخرى مبشرا بتيار جديد تظهر فيه الثنائية واضحة بين المادة والروح .

عصر التنوير

النزعة السوفسطائية

لعل تياراً من التيارات الفلسفية لم يصادف من الاختلاف مثلما صادف تيار النزعة السوفسطائية ، خصوصاً فيما يتصل بمركز السوفسطائية في داخل التفكير الفلسفي العلمي . وأول ما نشاهد هذا الاختلاف في العصر القديم نفسه ، إذ نجد أفلاطون يحمل على السوفسطائية حملة عنيفة شعواء ، ونلاحظ أن هذه الحملة كانت منصبة بوجه عام على آرائهم في السياسة والأخلاق ، لا على آرائهم العلمية . والموضع الوحيد الذي تحدث فيه أفلاطون عن النزعة السوفسطائية العلمية هو في «تيتاتوس» عند ما تحدث عن مشكلة الخطأ عند السوفسطائيين وبخاصة عند بروتاغوراس زعيمهم . وقد اكتفى أرسطو بأن سار نفس السيرة التي سارها أفلاطون من قبل ، وبهذا محا كل ما للسوفسطائية من مكانة في تاريخ الفلسفة . واستمرت هذه الحال كذلك حتى جاء مؤرخو العصر الحديث في القرن التاسع عشر ، وحينئذ ابتدأ فهم السوفسطائية يقرب من الصواب . فقد ارتفع هيجل بالنزعة السوفسطائية ارتفاعا كبيراً ، وذلك في كتابه « تاريخ الفلسفة » ، وجعلها لحظة أساسية من لحظات تطور الفلسفة عند اليونان ، كما رأينا من قبل عند تقسيم الفلسفة اليونانية إلى عصور . ولكن المؤرخين الذين تلوا هيجل ، حتى نهاية القرن التاسع عشر ، استمروا يرددون النغمة القديمة التي كانت تنظر إلى السوفسطائية باعتبارها نزعة هدامة لا يمكن أن تعد نزعة

فلسفية بالمعنى الصحيح ، نخلط بينها وبين نزعة الشكاك ، وصار الهدم فيها كالهدم عند الشكاك . واستمرت الحال كذلك حتى أوائل القرن العشرين ، وحينئذ بدأ الناس يعودون إلى نظرة هيجل فى السوفسطائية ، وبدأت صفة جديدة تنسب إليهم ، هى صفة التنوير. وكان العامل الأساسى فى تغيير وجهة النظر الأولى هو قيام فلسفة الحضارة ، واتجاه الناس إلى البحث فيها اتجاهاً كبيراً . فقد بدا لهم على أثر ذلك أن السوفسطائيين من الناحية الحضارية لحظة مهمة فى تاريخ اليونان الروحى الحضارى . وكان من أول الممثلين لهذه النظرة الجديدة تيودور جومپرتس ثم ابنه هينرش . ثم لم تلبث هذه النظرة الجديدة إلى السوفسطائية أن اتسعت ووجدت صدى لدى كل المؤرخين المجددين للفلسفة اليونانية ، حتى ظهرت فى أول صورة جلية لها عند ڤرنر ييجر فى كتاب «پيديا» ، وأخيراً وجدت أكبر مدافع عنها — ولو أنه ارتفع بدفاعه بالنزعة السوفسطائية إلى مستوى مرتفع جداً — نقول إنها وجدت فى چوزپّه سيتا الذى وضع كتاباً بعنوان : «نزعة التنوير عند السوفسطائيين اليونانيين» سنة ١٩٣٨ ، أكبر مدافع عنها .

والواقع أنه لابد لنا ، إذا أردنا أن نفهم النزعة السوفسطائية ، أن نضعها فى وضعها الصحيح فى داخل التطور الروحى عند اليونان ، وأن نبين أن هذه النزعة كانت لحظة ضرورية لابد منها فى تطور الروح اليونانية نحو إدراكها لذاتها إدراكاً تاماً كلياً حتى بلغت أوج هذا الشعور عند أفلاطون وأرسطو ؛ ولم تكن إذن ظاهرة

ثانوية أوخارجة عن التطور . ولبيان هذا نقول أولا : إن الأوضاع السياسية فى الحياة اليونانية فى القرن الخامس كانت قد انقلبت رأساً على عقب . فبعد أن كانت البلاد اليونانية مدناً تكوّن دويلات وتقوم كل دويلة من هذه الدويلات بنفسها ، ظهر فى هذا القرن نوع جديد من الصور السياسية ، هو الامبراطورية فى عهد بركليس . وحينئذ انتقلت الحياة السياسية من الصورة القديمة التى كانت لها فى عصر هوميروس وفى العصر السابق أى فى القرن السادس . وكان لابد تبعاً لهذا التغيير فى الوضع السياسى أن يختلف النظر إلى الفضائل المطلوبة من المواطن . ففى العصر القديم كان يطلب من المواطن الذى يقود الدولة أن يكون أرستقراطياً ، وأن تكون هذه الارستقراطية ارستقراطية دم ، لأن الحياة كانت حياة أسْرية ، تقتضى تبعاً لهذا أن تكون مسألة الدم هى العامل الأساسى فى إيجاد الفضائل ، هذا إلى أن القوة الجسمانية والصفات الملازمة للارستقراطية الحربية لاتوجد دائماً إلا فى الأسر النبيلة التى توارثت هذه الصفات ؛ فتكون عن ذلك جو لا يوجد فى غير داخل هذه الأسر. أما الحياة فى القرن الخامس ، وقد أصبحت حياة امبراطورية تخرج على حياة الأسرة والمدينة ، فقد أصبح فيها المواطن بلا جذور ، أى بلا أصول أسرية يرجع إليها من أجل أن يؤكد كيانه وأن يثبت امتيازه . وحينئذ ستنقلب الصفات الأرستقراطية القائمة على الدم إلى صفات أخرى نستطيع أن نسميها أرستقراطية أيضاً ،

ولكنها من نوع آخر ، لأن هذه الارستقراطية الجديدة لا تقوم على الدم بل تقوم على العقل .

ثم إن حياة المدينة فى هذا الوضع الجديد الذى لم تعد فيه المدينة مكتفية بذاتها ، بل جزءاً من كل — نقول إن فى هذه الحياة الجديدة تنمو الروح الفردية . لأن الفرد فى هذه الحالة يستطيع أن ينتقل من مدينة إلى أخرى ، ولا يكون مرتبطاً بمكان معين ، فتنمو إذن روح الاستقلال لديه مادام لم يعد مرتبطاً بمكان ضيق بذاته . انقلبت إذن الأوضاع من ناحية السياسة — كما بينا — فلم يعد القادة نبلاء من نوع نبلاء الدم ، بل أصبح القادة الجدد الذين تتطلبهم الدولة قادة يمتازين من حيث الفكر والثقافة ، فكان واجب التربية فى هذه الفترة أن تعنى بالانسان لا من حيث الناحية الجسمية ولكن من حيث التفكير العقلى . ولهذا كان المطلوب من كل من يقوم بالتربية فى ذلك العهد أن يربى المواطن على فضائل الدولة . ولكن مهمة السوفسطائيين لم تكن مهمة تربية رجال الدولة جميعاً لكى يؤدى كل مواطن ما عليه ، بل كان الغرض أن تكون متجهة إلى إيجاد طبقة من القادة تستطيع أن تسير أمور الدولة .

أجل ، إنه لا يطلب من السوفسطائى أن يخلق قادة من حيث لا تسمح الطبيعة بايجاد القادة ، فان هذه الصفات التى تستلزمها القيادة مثل حضور الذهن والمثابرة والاقدام ، وهى الصفات التى تطلبها ثيوكيديدس من السياسى ، لكى يكون على رأس دولة وبها وصف ثموستوكليس، نقول إن هذه الصفات صفات فطرية وليس للسوفسطائى

أو لأى كائن من كان ، أن يخلقها فى نفس الرجل . ولكن الشىء الذى يمكن ، بل ويجب أن يربى عليه الانسان فهو الخطابة ، والقدرة على التأثير فى الناس ، أى الناحية الشكلية فى الروح الانسانية . ولذا سيكون الغرض الأصلى للتربية متجهاً إلى الناحية الصورية فى الرجل . فهى إذن مبدأ صورى فى الشخص الذى تكون فيه .

وعلى هذا ، فالحالة السياسية كانت تقتضى أن توجد طبقة من الناس تعلم كل مواطن يريد أن يصل إلى قيادة الدولة كل الفضائل التى يستطيع بها الوصول إلى تحقيق هذا الغرض أولا ، ثم أن يحقق مقتضيات هذا الغرض على أتم وجه وأكمله ثانياً . ولم تكن النزعة السوفسطائية غير استجابة لهذه الحاجة الملحة التى شعر بها اليونانيون فى القرن الخامس ، أى أن الناحية السياسية قد اقتضت أن توجد النزعة السوفسطائية .

ومن ناحية التطور الروحى بالنسبة إلى الفرد . قلنا من قبل إن الروح الفردية قد سادت وتغلغلت فى كل المرافق الروحية عند اليونان . ولذا كان لابد للفلسفة ، التى ستعبر عن التطور الروحى كما وصل فى تلك الفترة ، أن تكون فردية أو أن تقول بالفردية ، وهذه الفردية تقتضى العقلية أو النزعة العقلية ، لأن هذه وحدها تتفق مع الحرية ، والحرية هى الشخصية . والشخصية أساس الفردية .

فكان لابد إذن أن توجد روح فردية تقوم مضادة للنزعات العامة التى كانت موجودة عند كل المفكرين والفلاسفة اليونانيين الذين سبقوا السوفسطائيين . فبدلا من أن تكون الروح الموضوعية

هي الأساس في كل نظرة في الوجود والحياة، يجب — أو هذا ما تقتضيه الروح الجديدة على الأقل — أن تكون النزعة الفردية هي المقياس الوحيد أو الأول والأخير في النظر إلى الأشياء. وفي هذا تغيير تام شامل لمجرى تطور التفكير اليوناني، إذ سينتقل به من الموضوعية إلى الذاتية.

فالروح العامة لليونان في تطورها كانت تقتضي اذن إيجاد النزعة السوفسطائية، كما أن الفلسفة في تطورها في القرن السابق وفي هذا القرن الخامس أيضا كانت تقتضي بدورها هي أيضاً أن تقوم النزعة السوفسطائية، لأن تطورها كان يسير دائما على أساس إدخال العنصر الانساني أو الانسان بكل ما له من خصائص، إلى جانب الطبيعة الخارجية. وقد ظهر ذلك جليا ابتداء من إكسينوفان، اذ نجد عنده لأول مرة جرأة شديدة في إدخال الانسان في البحث الفلسفي إلى جانب الطبيعة الخارجية. ولو أن محاولة إكسينوفان لم تمتد في المدرسة الايلية الذي كان هو مؤسسها، إلا أن هذه النزعة قد استمرت وظهرت بشكل واضح عند هرقليطس، الذي شاء أن يجعل من اللوغوس المبدأ الأول الثابت في الوجود. وفي هذا الشيء الكثير من إدخال الانسان في التفكير الفلسفي، لأن اللوغوس أو العقل هو خاصية الانسان، فكأننا هنا انتقلنا من الانسان إلى الطبيعة الخارجية، وطبقنا على هذه الطبيعة الخارجية ما نجده في الانسان. وأنكساغورس قد قال بمبدأ عقلي روحي، ولو أنه لم يستخدم هذا المبدأ على الوجه الصحيح من حيث أنه

لم يتوسع فى تطبيقه بل استعمله استعمالا ضيّقا كل الضيق . وأنباذوقليس قد جمع بين الطبيعة الأيونية وبين فكرة الخلاص كما هى عند الأورفيين، فجمع بذلك بين الطبيعة الخارجية من ناحية ، والانسان وما يتعلق به من ناحية أخرى . ويلاحظ عند هؤلاء المفكرين جميعا ، أنهم كانوا يريدون أن يؤكدوا — ولو أن هذا التأكيد غير صريح — ثباتَ الروح الانسانية أو الذات ، من وراء كل التغيرات التى هى أساس الطبيعة الخارجية .

وعلى هذا النحو نشاهد أن الانسان قد أخذ يدخل فى دائرة تفكير الفلاسفة اليونانيين شيئا فشيئا ، وكان لابدّ لهم إذاً أن يخطوا الخطوة الأخيرة فيرتفعوا بالانسان فوق الطبيعة ارتفاعا تاما ، وأن يجعلوه مقياس الطبيعة بدلا مما كانوا يفعلون من قبل حين جعلوا الطبيعة مقياس الانسان ، وأنكروا أن يكون للانسان وجود مستقل قائم بذاته ، مختلف عن الوجود الخارجى . ومن هنا كان من الضرورى ، من حيث منطق التطور الروحى الفلسفى ، أن تتجه الفلسفة الجديدة إلى الانسان اتجاها كبيراً وأن تجعله محور التفكير .

واذا كان السوفسطائيون قد غالوا فى هذه النزعة مغالاة كبيرة ، فهذه هى الظاهرة الطبيعية التى تشاهد دائما حينما نرى رد فعل ضد حركة من الحركات . فإن رد الفعل لا بد أن يكون فيه افراط وغلو باستمرار . ولم يكن لسقراط وأفلاطون من مهمة إلا إرجاع هذا الافراط إلى وضعه الصحيح ، واعطاء كل من الطبيعة الخارجية والطبيعة الذاتية حقها. فلهذه الأسباب الثلاثة كلها .

نستطيع أن نقول إن النزعة السوفسطائية كانت نزعة ضرورية لا غنى عنها ، لأن منطق التطور الروحي والحضاري يقتضيها في هذه الفترة بالذات من فترات التطور الروحي عند اليونان .

ويلاحظ من ناحية أخرى أن النزعة السوفسطائية لم تكن كما وصفناها فحسب ، بل كانت أيضا استمراراً لتيار قديم كان سائداً في العصر القديم وهو عصر هوميروس وهزيود ، ولكن هذا التيار اختفى وكان وراء الستار في القرن السادس والقرن الخامس . وهذا التيار كان يمثله الشعراء ابتداء من هوميروس ثم هزيود ، ووجد صورة واضحة له عند پندار ، بل قد وجدت هذه النزعة ليس فقط عند هؤلاء الشعراء بل عند المؤرخين أيضـــا وخصوصا هيرودوتس وثيوكيديدس ، فكأن هذه النزعة السوفسطائية لم تكن شيئا جديداً بل كانت استئنافاً لتيار كان قويا في عصر من العصور ، واستمر ينمو شيئا فشيئا دون أن يكون ظاهراً على السطح ، حتى ارتفع به السوفسطائيون على السطح وجعلوه التيار السائد . ولهذه الأسباب اعتبرت النزعة السوفسطائية معبرة تعبيرا دقيقاً عن خصائص الروح اليونانية .

وهنا نستطيع أن نعرض الأقوال التي قالها سيتا في هذا الصدد . فسيتا يقول إن الخاصية الأولى من خصائص الروح اليونانية هي أنها روح تؤمن بالتغير الدائم ، ولهذا يعتبر هرقليطس المعبر الحقيقي عن هذه الروح . ومثل هذه الروح التي تجعل الأشياء في تغير دائم لاتقول بالحقائق الثابتة الموضوعية ، بل من شأنها أن تجعل كل

الحقائق نسبية مادامت متغيرة ؛ فهى نسبية الى الأفراد . ومن ناحية أخرى هناك خاصية ثانية لهذه الروح وهى أنها روح عقلية . وهذه الروح العقلية تقتضى أول ما تقتضى الاستقلال فى الفكر ، مما يجعل الانسان يحكم على الأشياء كما يراها هو لا كما يراها الناس ؛ ولذا يجعل المحتمل صفة للحقائق ، ويجعل التسامح فضيلة من الفضائل ، لأن التسامح معناه إمكان الاختلاف ، ومعنى إمكان الاختلاف أن الحقائق ليست واحدة ثابتة ، بل متغيرة بحسب الأفراد . وهذه النزعة العقلية تقوم عل الفردية ، مادامت تقوم على الاستقلال الفكرى ، وبالتالى على الحرية .

والخاصية الثالثة من خصائص الروح اليونانية هى أنها تميل الى النضال ، وميلها الى النضال يظهر أولا فى الحياة الجسمانية كما هو ظاهر فى الألعاب الرياضية فى بلاد اليونان . فلما انتقلت ، فى القرن الخامس ، المنافسة من الميدان الجسمانى المتصل بالصفات والفضائل الحربية الى الميدان الفكرى ، أصبحت أداة المنافسة الكلام أو الخطابة ، ولذا كان للخطابة المكان الأول فى الحياة الروحية اليونانية .

وهذه النزعات الثلاث هى الخصائص الرئيسية التى تميز النزعة السوفسطائية أجلى تمييز ، وذلك ظاهر فى فروع الحياة الروحية التى تناولها السوفسطائيون . فهى ظاهرة أولا فى الدين ، ثم فى الفن ، ثم فى الأخلاق والسياسة .

أما فى الفن فقد كان السوفسطائيون أول واضعين حقيقيين

لعلم الخطابة . ولقد كان هذا العلم ، العلمَ الذى يجب أن يوضع فى هذا العصر من حيث أنه الممثل الحقيقى لروح ذلك العصر . وذلك لأن قول بروتاغوراس المشهورَ وهو أن الانسان يستطيع أن يقول شيئين متعارضين بالنسبة إلى شىء واحد ، لايجد مجالا لتطبيقه والتعبير عنه خيراً مما يجد فى الخطابة . هذا إلى أن الروح العقلية التى كانت سائدة فى ذلك العصر وفى الروح اليونانية كلها بوجه عام ، وجدت أحسن مجال لظهورها فى الخطابة .

ثم إن روح النضال التى هى خاصية من خصائص الروح اليونانية تجد مجالا لظهورها فى الخطابة ، وذلك لأن النضال البدنى الذى كان سائدا فى القرون السابقة لابد أن يستحيل الآن الى نضال روحى ، وهذا النضال الروحى لايمكن أن يتم إلا عن طريق الخطابة . فكأن البيان — أو الخطابة — يعبر من الناحية الأولى ، أى من ناحية قول بروتاغوراس ، عن الحقيقة ، لأن الحقيقة العقلية هى تناقض ونزاع ؛ فما يعبر تعبيراً حقيقياً عن هذا التناقض والنزاع سيكون العلم الحقيق . ومن أجل هذا لم ينظر السوفسطائيون إلى الخطابة بوجه عام باعتبارها جدلا أو وسيلة للتأثير فحسب ، بل وأيضا باعتبارها العلم الحقيقى . فجورجياس يقول إن الخطابة هى الفن والفن الحقيقى ، وليست أداة للتأثير فحسب . وعلى يدى جورجياس ترتفع الخطابة الى مرتبة الفن الحقيقى ، وإلى مرتبة الأسلوب الصحيح فى التفكير . وتبعاً لهذا يقول إن المعرفة الحقيقية هى تلك الممثلة فى الخطابة . وعند ترازيماخوس تصبح الخطابة نظرة فى الوجود

ونظرة فى السياسة. وعند أنتيفون أصبحت الخطابة طب النفوس. والوسيلة التى بها ترتفع الحياة الباطنة ارتفاعا كبيراً. وعند هيپياس أصبحت الخطابة ارتفاعا بالروح ولطفا فيها وسمواً فى التفكير العقلى. وعلى العموم يلاحظ أن الخطابة قد ارتفعت عند السوفسطائيين جميعا إلى مرتبة العلم بمعناه الصحيح، وذلك راجع خصوصا إلى أحوال البيئة من ناحية، والى مذهبهم من ناحية أخرى. أما البيئة فقد كانت تطلب من التربية تكوين القادة، والقادة لا تكونهم التربية من أجل أن يرتفعوا إلى مرتبة القيادة فحسب، بل وأيضا من أجل أن يحتفظوا بالقيادة. وارتفاعهم إلى مرتبة القيادة والاحتفاظ بها لا يمكن أن يتم إلا عن طريق التأثير فى الناس، والتأثير فى الناس لا يتم أحسن ما يتم إلا عن طريق الخطابة.

أما من ناحية نظرية المعرفة عند السوفسطائيين، فيلاحظ — كما سنرى فيما بعد — أن پروتاغوراس كان يؤمن بقول هرقليطس بالتغير الدائم، وكان يشك فى المعرفة باعتبارها معرفة كلية ثابتة موضوعية غير متأثرة بالأفراد. ومن هنا كان من الممكن أن تختلف الأشياء باختلاف الناظرين إليها، وهذا الاختلاف لا يعبر عنه أحسن تعبير إلا فى الخطابة كما رأينا.

أما فى الدين، فاننا نرى السوفسطائيين قد حملوا حملة عنيفة على المعتقدات الشعبية كلها. ويرى سيتا أن من خصائص الروح اليونانية أنها لا تؤمن بالخوارق على الطبيعة، حتى ولو أن شيئا من هذا قد ظهر

فى أساطيرهم ، إلا أن تطور الروح اليونانية كان يسير دائماً فى هذا الاتجاه نحو إخراج الخوارق على الطبيعة من التفكير نهائياً . وتبعاً لهذا لم يكن من شأن الروح اليونانية أن تؤمن بوجود حقيقة عالية على الطبيعة، بل كانت دائماً تصور الأشياء فى صورة طبيعية ، أو بالأحرى فى صورة إنسانية ، لأن الطبيعة والانسانية ، خصوصاً عند السوفسطائية ، شىء واحد . ومن هنا كان على السوفسطائيين — وقد مثلوا هذه الروح اليونانية أجلى تمثيل — أن يثوروا على المعتقدات الشعبية التى يتمثل فيها هذا الميل إلى القول بوجود الخوارق وبوجود حقيقة عالية على الوجود . وكان التفكير العقلى من ناحية أخرى ، والنزعة الفردية التى تمثلت فى الروح اليونانية والسوفسطائية خاصة — نقول إن هذه النزعة العقلية كان من شأنها أن تدفع بالسوفسطائية إلى الحملة على الأساطير والتصورات الشعبية ، وبالتالى على الدين كما يتصوره عامة الشعب . وهم فى هذا كانوا يسيرون فى نفس التيار الذى سار فيه من قبل الفلاسفة والشعراء والمؤرخون اليونانيون من ميل إلى الهجوم على الدين هجوماً عنيفاً من أجل إخراج التصورات الشعبية من هذا الدين فالحملة التى قام بها السوفسطائيون على الدين لم تكن غير استئناف أو استمرار للحملة التى قام بها هرقليطس وديموقريطس من بين الفلاسفة ، ويوربيدس وأرستوفان من بين الشعراء ، وهيرودوتس وتيوكيديدس من بين المؤرخين .

فإذا ما انتقلنا الآن من ميدان الدين إلى ميدان الأخلاق والسياسة ، وجدنا أن السوفسطائيين قد جالوا جولة طويلة فى هذا الميدان :

والأساس فى أقوالهم كلها فى هذا الصدد يقوم على التفرقة بين الطبيعة Φύσις وبين القانون νομος . وقول بروثاغوراس : إن الانسان مقياس كل شيء ، قد أعطى فى هذا الصدد الكثير من الاختلاف فى وجهة النظر إلى التفرقة . لذا اختلفت آراء السوفسطائيين فى هذا الصدد وكان قسم منهم مغالياً متطرفا ، بينما القسم الآخر كان معتدلا . وعلى رأس رجال هذا القسم الثانى بروتاغوراس نفسه، فبروتاغوراس يقول إن الانسانية قد انتقلت من دور البربرية والوحشية إلى دور الحضارة والمدنية عن طريق القوانين والنزعة الفردية تجد ما يكبح جماحها فى القانون ، ولكن هذا القانون ليس قانوناً مفروضاً من الخارج . وإلا لكان فى ذلك قضاء على النزعة الفردية مع أنها النزعة الأساسية عند السوفسطائية . ولكن هذا القانون هو ما يمليه الحس العام ، ففيه إذن تتمثل الفردية من ناحية باعتبار أن العقل الانسانى هو الذى يشرعه أو أن الناس هم الذين شرعوه ، ومن ناحية أخرى يتمثل فيه شيء من تضييق الفردية ، لأن هذا القانون يجب أن يخضع له الجميع أو كل المواطنين .

وفى الطرف الآخر نجد أولا هيپياس الذى قال بأن الطبيعة هى الصالحة وأنها الأساس، أما القانون فهو قيد وهو نير يحمله الانسان، ويجب أن يتخلص منه . وقد مثل الرأى الأول أيضا أنتيفون ، الذى أيد الرأى الذى يجعل القانون فوق الطبيعة ، أو على الأقل لا يجعل هناك تعارضا شديداً بين الاثنين . أما الرأى الثانى وهو المتطرف فقد مثله فى أحد صورة له رجلان ، هما كليكاس وترازيماخوس .

فهما يقولان إن القوانين من صنع الضعفاء قد وضعوها للقضاء بها على الأقوياء ، والدولة تبعا لهذا من صنع الضعفاء ، وهى شر ، والطبيعة هى الخير ، والسير على الطبيعة هو الأساس . وذلك لأن النجاح فى الحياة هو عينه أكبر درجة من الظلم ، فالظلم إذن هو الشىء الطبيعى ، أما العدالة فليست غير البطالة والخنوع والضعة . ولهذا فان الطبيعة منافية للقانون ، والطبيعة هى التى يجب أن تكون المشرع لنا ، أما القانون فلا يجب أن نخضع له . والحرب والنزاع يجب أن يكونا العاملين الرئيسيين اللذين يحكمان الناس ، والقوة هى مصدر كل شىء ، وبها يمكن أن يبرر كل شىء .

فاذا انتقلنا الآن من هذه المذاهب العامة التى قال بها السوفسطائيون فى الفن والدين والأخلاق إلى مذاهبهم الخاصة فى الفلسفة ، وجدنا أن هذه المذاهب متصلة خصوصاً بنظرية المعرفة . فلنحاول الآن أن نعطى صورة عامة عن نظرية المعرفة عند أشهر السوفسطائيين ، فنقول أولا إن السوفسطائيين قد بدأوا جميعا من طرفين متعارضين كى يصلوا إلى نتيجة واحدة : فبعضهم قد بدأ من مذهب هرقليطس والبعض الآخر ابتدأ من مذهب برمنيدس . ويجب علينا أن نتساءل الآن كيف وصلا إلى نتيجة واحدة من هذين الطرفين المتعارضين . فنقول أولا إن السير الديالكتكى يقتضى أن يتم ذلك ؛ هذا من جهة ، ومن جهة أخرى لم يكن يعنى السوفسطائيين من سيرهم فى هذين المذهبين المتعارضين أن يقولوا بأحد هذين المذهبين كما هو ، لأنه لم يكن يعنيهم شىء فيما يتصل

بالدراسة الطبيعية، نظراً لانصرافهم عن دراسة الطبيعة الخارجية واتجاههم إلى الانسان . فلهذين السببين إذن كان طبيعياً أن يبتدىء السوفسطائيون من هذين الابتداءين المتناقضين .

بدأ بروتاغوراس من مذهب هرقليطس ولكنه لم يقل بكل هذا المذهب كما هو فى كل جزئياته بل قال فقط بالفكرة الرئيسية السائدة فيه وهى أن الوجود دائم السيلان ، فقال بروتاغوراس إن الطبيعة كلها فى تغير دائم وتغير بين أضداد ، والضد الواحد ينتقل إلى الضد الآخر دائماً وباستمرار ولا يمكن أن يطلق على شىء صفة معينة ، بل الصفة المعينة الوحيدة للأشياء هى انتقالها من الضد إلى الضد ، وعلى هذا لا يمكن أن يقال عن الشىء إنه هو كذا ، بل يقال باستمرار إنه يصير كذا ، أى أن فعل الكينونة أو الوجود يجب أن يستبدل به فعل الصيرورة والتغير . وهذا التغير على نوعين فهناك انفعال وهناك فعل . فهذا الشىء يفعل فى الشىء الآخر . والشىء الآخر يكون منفعلا بالشىء الأول . ولما كان هذان اللفظان متضايفين أى أن أحدهما لا يمكن أن يفهم أو يوجد دون أن يوجد الآخر ، فمعنى هذا أنهما يوجدان معاً باستمرار . والاحساس يتم حينئذ دائماً أبداً بين الشيئين المتضاديين اللذين هما فى انفعال وفعل — فالاحساس إذن حين يدرك إنما يدرك هذا التضاد وهذا التغير المستمر، والاحساس تبعاً لهذا متغير بتغير الافراد . وذلك لأن كل فرد يتصور هذا التغير من وجهة نظره الخاصة وعلى طريقته والصفات المختلفة هى من وضع الانسان ولا يمكن أن يقال

إن لها وجوداً حقيقاً فى الخارج ، وتبعاً لهذا فالمعرفة الحسية هى معرفة متصلة بالأفراد ومعتمدة عليهم ، ومن هنا قال پروتاغوراس قولته المشهورة الانسان مقياس كل شيء ، ماهو موجود باعتباره موجوداً وماهو غير موجود .

والمشكلة التى تنتج الآن أمامنا هى ماذا يقصد پروتاغوراس من قوله الانسان هنا ، أيقصد به كل فرد على حدة ، وتبعاً لهذا تكون الحقيقة مختلفة باختلاف الأفراد الواحد عن الاخر . أم يقصد بالانسان الانسانية ، وتبعاً لهذا يكون الانسان مقياس الحقائق بمعنى أن الحقائق من وضع عقولنا نحن ، وأن ليس لها وجود حقيقى في الخارج بمعنى الأشياء فى ذاتها فهذا فوق نطاق العقل ؟ وعلى كل حال يكون مذهب بروتاغوراس على هذا التفسير هو مذهب المثالية المتعالية transcendental أى مذهب كنت .

الواقع أن الاختلاف بين هذين التفسيرين عند المؤرخين كبير. فنهم من يقول بالتفسير الأول وهو أن بروتاغوراس لم يكن يقصد من الانسان غير الأفراد الذين تتكون منهم الانسانية . وعلى هذا فالحقائق مختلفة بالنسبة لكل فرد على حدة ؛ ومن أنصار هذا الرأى تسلر وهو يعتمد فى هذا اعتماداً كبيراً على أفلاطون وكيفية سرده لمذاهب السوفسطائيين . أما القول الثانى فهو قول أكثر المؤرخين الذين جاءوا بعد تسلر كما أنه رأى چوزبه سيتا . ونظن نحن أن هذا الرأى أرجح الرأيين .

ننتقل بعد هذا إلى جورجياس . فنجد أنه قد عرض مذهبه فى

كتاب كتبه عن الطبيعة ، أو اللاوجود، فقال فيه بقضايا ثلاث : الأولى أنه لاشيء ، والثانية أنه حتى لو وجد شيء ، فان هذا الشيء لايمكن أن يدرك ، والثالثة حتى أنه لو أمكن إدراكه فانه لايمكن أن يعبر عنه ويوصل إلى الغير . ويسوق لتأييد هذه القضايا حججاً كثيرة ، وهو فى هذا متأثر بالايليين وخصوصاً بطريقة زينون فى المحاجاة . أما القضية الأولى وهى أنه لا شيء موجود فيثبتها كما يلي: إذا كان هناك شيء ما ، فان هذا الشيء إما أن يكون موجوداً وإما أن يكون لاموجوداً ، وإما أن يكون الاثنين معاً . فاذا كان لاموجوداً ، فان الشيء الواحد سيتصف بصفة ونقيضها وهذا محال . وذلك لأن اللاوجود معناه عدم الوجود كما أن معناه من ناحية أخرى مادمنا نقول إن شيئاً ماموجوداً هو لا وجود ، أن اللاوجود موجود ، وعلى ذلك فسيتصف الشيء بصفة ونقيضها وهذا محال . ثم إنه إذا أعطينا الوجود للاوجود فان ذلك يتم بأن نسلب الوجود وجوده لكى نضع هذا الوجود للاوجود ، وهذا محال لأنه لا يمكن أن نسلب عن الوجود الوجود ، وإذن فهذا الشيء لايمكن أن يكون لاموجوداً .

وثانياً لايمكن لهذا الشيء أن يكون موجوداً . لأنه إذا كان موجوداً فانه يلاحظ أولا أنه إما أن يكون قديماً ، وإما أن يكون حادثاً . فاذا قلنا إنه حادث فمعنى هذا أنه حدث عن شيء آخر ، وهذا الشيء الآخر سيكون العدم ، فيكون الوجود إذن ناشئاً عن العدم ، وهذا مستحيل . هذا إذا تصورنا أن هذا الوجود قد نشأ عن اللاوجود ؛

أما إذا قلنا إنه نشأ عن الوجود فهذا أيضاً مستحيل لأنه كيف يصير الوجود وجوداً ، وذلك لأن التغير معناه الانتقال من حالة إلى أخرى . هذا وإذا قلنا إنه حادث عن لاوجود ، وهذا اللاوجود موجود ، فاننا سنقع إذن فى نفس الخطأ من حيث أن هذا اللاوجود الموجود سينطبق عليه نفس الكلام عن الوجود باعتباره صادراً عن الوجود . وإذا كان قديماً فمعنى هذا أنه لا ابتداء له ، وما ليس له ابتداء كما لاحظ ملبسوس هو اللامتناهى ، واللامتناهى لا يمكن أن يوجد فى غيره ، وإلا لم يكن لامتناهياً . كما لا يمكن أن يوجد فى نفسه لأنه لابد من التفرقة بين الحاوى والمحوى . وعلى ذلك فاذا كان الوجود قديماً ، فانه سيوجد لا فى محل (فى غير مكان) والشىء الذى يوجد لا فى محل لا يمكن أن يكون موجوداً ، وعلى ذلك فسواء أكان هذا الشىء موجوداً قديماً أو حديثاً فانه لا يمكن أن يكون موجوداً .

ثانياً : يلاحظ أن الوجود إما أن يكون واحداً وإما متعدداً ، فاذا كان واحداً فمعنى هذا أنه وحدة ، والوحدة هى الشىء الذى ليس له مقدار مادى ، وما ليس له مقدار مادى هو لاشىء ، فاذا كان الوجود واحداً فلن يكون إذن شيئاً . وبعد هذا إذا كان الوجود متعدداً ، فمعنى أنه متعدد أنه مكون من وحدات ، والوحدة كما قلنا لاشىء . وعلى هذا فسيكون الوجود مكوناً من عدة « لاشىء » ، أى من لاشىء أيضاً .

ونرجع إلى الافتراض الثالث وهو أن الشىء وجود ولاوجود معاً ، فنقول إنه لما كان هذا الشىء لا يمكن أن يكون لاوجوداً ، كما أنه

لا يمكن أن يكون وجوداً ، فانه بالأحرى لا يكون الاثنين معاً ، وبهذا يثبت بطلان الفرض الثالث ، ومن هذا كله يثبت بطلان القول بأن شيئاً ما موجوداً ، وتبعاً لهذا لا شيء موجود .

والقضيتان الأخريان أسهل فى البرهنة عليهما من القضية الأولى . ويبرهن جورجياس على القضية الثانية بقوله إن الوجود أو الموجود غير المعلوم ، وإلا لكان كل معلوم موجوداً ، وحينئذ يكون الخطأ مستحيلا ، ولما كان الخطأ موجوداً وممكناً ، فمعنى هذا أن الموجود غير المعلوم ، وإذا كانت الحال كذلك فكيف يمكن للموجود أن يكون معلوماً ما دام الاثنان مختلفين كل الاختلاف ؟

والقضية الثالثة وهى أنه حتى لو فرضنا بأن شيئاً ما يمكن أن يكون معلوماً ، فان هذا العلم لا يمكن أن ينقله الانسان إلى إنسان آخر ، هذه القضية يبرهن عليها جورچياس بقوله : أولا كيف يمكن للاصوات أن تعبر عن المرئيات مع أن الأصل أن الكلمات أو الأصوات تنشأ عن المرئيات ، وثانياً حتى لو سلمنا جدلا بصحة هذا القول وهو أن المرئيات يمكن أن توصلها إلى إدراكنا الأصوات ، نقول إن ذلك معناه أن الشيء الواحد يوجد فى مكانين مختلفين فى آن واحد ، وذلك لأن السامع والقائل إن كان يريد هذا الأخير أن يلقى شيئاً إلى الأول ، فمعنى هذا أن الشيء الواحد موجود معاً عند السامع وعند القائل ، ولما كان من المستحيل أن يوجد نفس الشيء فى مكانين مختلفين فى آن واحد ، فالفرض الأصلى باطل ، وتبعاً لهذا فايصال المعلومات إلى الغير مستحيل . وبهذا تثبت القضية الثالثة .

وعلى الرغم مما فى هذه الحجج من محاولات جدلية لفظية ، إلا أنه يلاحظ أنها قد ابتدأت — وخصوصاً فى القضية الأولى — من مذاهب سابقة أظهرها مذهب الايليين فى الوجود، كما أنها تأثرت بحجج زينون مما يمكن مشاهدته بوضوح إذا نظرنا إلى الطريقة التى أوردت بها هذه الحجج . وعلى كل حال نستطيع أن نقول إن الغرض الأصلى الذى أراد السوفسطائيون أن يصلوا اليه من هذا هو أن يقضوا على العلم كما وصل ، لا على العلم بوجه عام ، ومن هنا يجب أن نفهم شكهم باعتبار أنه شك هدام من أجل البناء ، لا شك هدام من أجل الفناء . وبهذا يكون شكهم مختلفاً عن شك الشكاك فى العصور المتأخرة . وقد نظرنا — فى أول كلامنا عن النزعة السوفسطائية — نظرة عامة إلى هذا المذهب ، ونستطيع أن نضيف هنا إلى ما قلناه من قبل أن هناك كثيراً من الشبه بين النزعة السوفسطائية ونزعة عصر النهضة . والواقع أن هاتين النزعتين متوافقتان — على حد تعبير اشپنجلر — فى كل من الحضارتين اليونانية والأوربية ، وذلك لأن أوجه الشبه بين الحركتين أو النزعتين كثيرة . فنزعة عصر النهضة تسمى نزعة إنسانية لأنها أرجعت المعايير للانسان واحتفلت له احتفالا شديداً . وكذلك فعل السوفسطائيون إذ نقلوا البحث من الطبيعة الخارجية إلى الانسان وأرجعوا مصادر القيم — سواء ما كان من هذه القيم متصلا بالحق أو الجمال أو الخير — إلى الانسان نفسه باعتباره المقوّم الأكبر والمشرع الأول والأخير . بل إن فى عناية رجال عصر النهضة بالآثار الادبية القديمة لما يشبه تمام الشبه عناية

السوفسطائيين بالآثار الأدبية اليونانية وباستئناف التيار الأدبي الذي كان سائداً فى بلاد اليونان من قبل، ولهذا نرى أنهم عنوا عناية كبيرة بالناحية الشكلية كالخطابة والنثر؛ بل إن النثر الحقيقى فى بلاد اليونان لم ينشأ إلا فى عصر السوفسطائيين. كذلك الحال عند رجال عصر النهضة، امتازوا بالنهضة الأدبية خصوصاً فيما يتعلق بالخطابة والنقد والنثر، وإن كان الكثير منهم قد اتجه اتجاهاً شعريا، فان أمثال بِتْرَرْكه نستطيع أن نجد له مثالا أو مقابلا فى حركة السوفسطائية. وهكذا نجد أن التشابه كبير بين كلا النزعتين وإذا كانت حركة السوفسطائيين مقدمة لعصر قيـــام المذاهب الفلسفية الشامخة فى بلاد اليونان، فان الحال كان كذلك أيضاً فى عصر النهضة: إذ كان رجالها مقدمة لقيام المذاهب الفلسفية الشامخة فى الحضارة الأوربية.

بيد أنه يلاحظ مع هذا أن حركة السوفسطائيين أقرب شبهاً بالقرن الثامن عشر منها بعصر النهضة. فكلا العصرين، ونعنى بهما القرن الخامس قبل الميلاد بالنسبة للحضارة اليونانية، والقرن الثامن عشر بعد الميلاد بالنسبة للحضارة الأوروبية — نقول إن هذين القرنين يتصفان بصفات متشابهة. وهذه الصفات تتلخص فى كلمة واحدة هى التنوير، فان خصائص نزعة التنوير هى أولا: الإيمان بالتقدم المستمر نحو الغاية الأصلية للانسانية، وثانياً: جعل العقل الحكم المطلق فى كل شىء، وثالثاً: إخضاع كل العقائد والتقاليد الموروثة لحكم العقل، ورابعاً: النزعة الفردية التى تجعل

من الفرد من حيث حريته واستقلاله الأساس لكل تقويم، سواء أكان ذلك فى الفن أو فى الأخلاق أو فى العلم أو فى الدين. وهذه الخصائص كلها نجدها واضحة فى كلا القرنين المتواقتين، مما يدفعنا إلى القول بأن قرن السوفسطائيـة هو قرن التنوير فى الحضارة اليونانية.

ولم نذكر الشبه بين عصر النهضة وبين القرن الخامس قبل الميلاد إلا لأن هناك بعض الشبه خصوصاً من الناحية الأدبية. أما التواقت الحقيقى من الناحية الحضـــارية فهو بين عصر السوفسطائيين وعصر التنوير فى الحضـارة الحديثة أى القرن الثامن عشر الأوربى.

حواشي ومراجع

تاريخ الفلسفة

اعتمدنا فى هذه المقدمة على :

١ — اميل برييه : « تاريخ الفلسفة » ، المجلد الأول (العصور القديمة والوسطى) ، الكراسة الأولى (مقدمة ؛ العصر اليونانى) ص ١ — ٣٨ ، طبعة جديدة سنة ١٩٣٥ . باريس سنة ١٩٣٥ ، طبعة الكان .

ÉMILE BRÉHIER : Histoire de la philosophie.

(ب) : « تكوين تاريخ الفلسفة لدينا » ، بحث ظهر فى مجموعة المقالات المقدمة إلى أرنست كاسيرر بعنوان الفلسفة والتاريخ ، ونشرها كليبانسكى وپيتون بالانجليزيه PHILOSOPHY & HISTORY. Essays presented to Ernst Cassirer. Ed. by Klibansky & Paton فى اكسفورد سنة ١٩٣٦ . ومقال برييه من ص ١٥٩ — ١٧٢ .

٢ — تسلر : « فلسفة اليونانيين » ، المجلد الأول من الجزء الأول ، الطبعة ٥ ص ١ — ١٩

ED. ZELLER : Die Philosophie der Griechen.

٣ — كونو فشر : « تاريخ الفلسفة الحديثة » ج ١ ص ٣ — ١٤ ط ٥ ، هيدلبرج سنة ١٩١٢ K.Fischer : Geschichte der neuern Philosophie

٤ — ڤكتور دلبوس V. DELBOS : « تصورات تاريخ الفلسفة » ؛ « المنهج فى تاريخ الفلسفه » ، فى « مجلة الميتافيزيقا والأخلاق » RMM سنة ١٩١٧ صفحات ١٣٥ — ١٤٧ ؛ ٢٧٩ — ٢٨٩ ؛ ٣٦٩ — ٣٨٢ .

٥ — اميل بوترو EM. BOUTROUX : « أهمية تاريخ الفلسفة فى دراسة الفلسفة » ، بحث قدم إلى المؤتمر الثانى الدولى للفلسفة المنعقد فى جنيف سنة ١٩٠٤ ، وقد ظهر فى « التقرير عن المؤتمر الثانى الدولى للفلسفة » ، جنيف ، كيندج Kündig ، سنة ١٩٠٥ .

٦ — رودولفو موندولفو RODOLFO MONDOLFO : الشك المنهجي وتاريخ الفلسفة ، پادوا سنة ١٩٠٥ Il dubbio metódico e la stor. del. filos.

٧ — هـ. فراير H. FREYER : « تاريخ تأريخ الفلسفة فى القرن الثامن عشر » ، رسالة سنة ١٩١١ Geschichte der Gesch. der Philos. in 18 Jahrh.

٨ — يوليوس استنتسل J. STENZEL : حول مشكلة تاريخ الفلسفة ، برلين سنة ١٩٢١ Zum Problem der Philosophiegesch.

ويراجع بعد ذلك مقدمات الكتب الرئيسية فى تاريخ الفلسفة ، خصوصا فندلبنت Windelband .

الحـــواشي

١) توماس ستانلى TH. STANLEY : فيلسوف انجليزى وأديب ؛ درس فى كمبردج؛ واشتغل خصوصاً بالأبحاث الفيلولوچية. ولد فى كمبرلو (هرتفورد) سنة ١٦٢٥ وتوفى بلندن سنة ١٦٧٨ .

وأشهر مؤلفاته : تاريخ الفلسفة Hist. of Philosophy سنة ١٦٥٥ — ١٦٦٠ .

پيير بيـــل P. Bayle : فيلسوف فرنسي شهير ؛ درس فى تولوز ؛ وأصبح أستاذاً للفلسفة فى روتردام سنة ١٦٨١ — ١٦٩٣ ، حيث لجأ لأسباب دينية . وكان حاد العقل واسع الاطلاع حر الفكر ، فكان مبشراً بنزعة التنوير التى سادت فرنسا فى القرن الثامن عشر ، ولد فى لوكرلا (اريبج) سنة ١٦٤٧ وتوفى بروتردام سنة ١٧٠٦ .

وأشهر مؤلفاته: المعجم التاريخى النقدى Dict. histor. et crit. سنة ١٦٩٧ .

وبروكر J. J. Brucker : فيلسوف ومؤرخ ألمانى ؛ كان أستاذاً للفلسفة فى يينا سنة ١٧١٨ ؛ وكان عضوا باكاديمية برلين سنة ١٧٢٩ . ويعتبر كتابه فى تاريخ الفلسفة أول مؤلف شامل كتب بروح نقدية إلى

حد بعيد . وقد ولد فى اوجسبرج سنة ١٦٩٦ وتوفى بها سنة ١٧٧٠ .
وأشهر مؤلفاته : «التاريخ النقدى للفلسفة» سنة ١٧٤٢—١٧٦٧
Historia critica philosophiae.

٢) كونو فشر KUNO FISCHER (سنة ١٨٢٤—١٩٠٧) :
فيلسوف ألمانى ومؤرخ للفلسفة الحديثة . كان أستاذا بجامعتى يينا وهيدلبرج ؛ وكان فى البدء هيجليا ثم صار من أتباع المذهب التجربى .
وأشهر مؤلفاته : كتابه هذا فى تاريخ الفلسفة الحديثة سنة ١٨٥٤ — ١٨٧٧ (فى عشرة أجزاء : ١ — ديكارت ؛ ٢ — اسپنوزا ؛ ٣ — ليبنتس ؛ ٤، ٥ — كنت ؛ ٦ — فشته ؛ ٧ — شلنج ؛ ٨ — هيجل ؛ ٩ — شوپنهور ؛ ١٠ — بيكون) Geschichte der neueren Philosophie.

٣) امرسن : «ترجمتى الذاتية» جـ ١ ص ٢٧٣ من الترجمة الفرنسية التى قام بها ر . ميشو (أورده بريه ، تاريخ الفلسفة ، المجلد الأول ، الكراسة الأولى ص ١)

EMERSON : Autobiographie.

٤) راجع دلاپورت ، «العراق» — باريس سنة ١٩٢٣ ص١٥٢ .
Delaporte : La Mésopotamie. Bibliothèque de synthèse historique (أورده بريه أيضاً فى الموضع نفسه ص ٣) .

٥) باريس سنة ١٩١٠ ص ١٢٧ G. MILHAUD : Nouvelles études sur l'histoire de la pensée scientifique. (اورده بريه ص ٤) .

٦) راجع جوبلو : نظام العلوم ص ٢٣ — ٢٦ . الطبعة الثانية باريس سنة ١٩٣٠ Ed. GOBLOT : Le Système des sciences .

٧) ارنست كاسيرر E. Cassirer ولد سنة ١٨٧٤ . كان أستاذاً فى هيدلبرج ، ومن أتباع مدرسة ماربرج المتأثرة بكنت .

ومن أشهر مؤلفاته : (١) نظرية المعرفة فى الفلسفة والعلم فى العصر الحديث، فى ثلاثة أجزاء سنة ١٩٠٦ ومايليها Das Erkenntnisproblem in der Philos. ete. ؛ (٢) الحرية والصورة Freiheit und Form ط٤ سنة ١٩٢٣ ؛ الفرد والكون فى فلسفة النهضة سنة ١٩٢٧ Idividuum und kosmos ؛ فلسفة التنوير سنة ١٩٣٢ Die Philos. der Aufklärung .

٨) اميل بريبه E. BRÉHIER : أشهر مؤلفاته «تاريخ الفلسفة» فى مجلدين ؛ وكل مجلد فى عدة أجزاء . والاشارة هنا إلى المجلد الأول ، الكراسة الأولى ص ١٠ .

٩) J. de Launoi (سنة ١٦٠٣ — ١٦٧٨) : لاهوتى فرنسى ؛ عاش بباريس . وكتب هناك مؤلفاته فى التاريخ والفلسفة ؛ وطرد من السوربون لأنه لم يوافق على الحكم الصادر ضد ارنو ، أحد رجال پورويال. ومن كتبه فى تاريخ الفلسفة هذا الكتاب: De Scholis celebrioribus seu a Carolo magno seu post Carolum per occidentem وظهر سنة ١٦٧٢ ؛ ثم كتاب : تطور مكانة أرسطو فى الأكاديمية الپاريسية سنة ١٦٥٣ De varia Aristotelis in Acad. Parisina Fortuna .

١٠) مرسيليو فتشينو Mar. FICINO (سنة ١٤٣٣ — ١٤٩٩) : فيلسوف وفيلولوچى إيطالى ؛ عنى مبكراً بالدراسات اليونانيـة وبفلسفة أفلاطون بوجه أخص ، لأنه كان شديد الاعجاب بها ، حتى أنشأ أكاديمية أفلاطونية فى فيرنتسه . وأشهر مؤلفاته : الالهيات الأفلاطونية سنة ١٤٨٢ Theologia platonica ؛ وترجم مؤلفات أفلاطون إلى اللاتينية سنة ١٤٨٣ — ١٤٨٤ .

١١) يوستوس ليبسيوس JUSTE LIPSE (سنة ١٥٤٧ — ١٦٠٦): فيلولوچى بلجيكى ، كان أستاذاً للتاريخ بيينا وليون ولوڤان وكان واسع الاطلاع ، شاكا فى الدين . ومن كتبه كتابه عن الفلسفة الرواقيـة سنة ١٦٠٤ Manuductio ad stoicam Philosophiam ؛ وعن الفسيولوچيا

الرواقية physiolog. stoica فى نفس السنة .

١٢) كلود بريجار أو بوريجار BÉRIGARD, BEAUREGARD ولد سنة ١٥٧٨ أو سنة ١٥٩١ .

ومن أشهر كتبه كتاب الدائرة البيزية أو محاورات فى الفلسفة المشائية وفلسفة القدماء سنة ١٦٤١ — ١٦٤٣ . وقيد صيغ على هيئة محاورة بين تلميذ لأرسطو وبين أحد أتباع الفلسفة الطبيعية الأيونية القديمة ، خصوصاً فلسفة انكسمندريس .

١٣) هنرى استين H. ESTIENNE (سنة ١٥٢٨ — ١٥٩٨) أشهر أبناء أسرة استين المعروفة التى أدت عن طريق النشر والتأليف خدمات جليلة فيما يتصل بنشر الآداب القديمة فى أوربا فى عصر النهضة . وأهم مؤلفاته : « كنز اللغة اليونانية » سنة ١٥٧٢ فى خمسة أجزاء . ويعد من خير المعاجم التى وضعت فيها Thesaurus linguae graecae .

١٤) رودلف جوكلنيوس R. GOCLENIUS (١٥٤٧—١٦٢٨): فيلسوف مؤرخ ألمانى ؛ ذاع صيته بفضل تعليمه الذى استمر أكثر من خمسين سنة وبفضل مؤلفاته الكثيرة ؛ وكان أستاذا للمنطق فى جامعة ماربورج ، حيث منح اجازة الدكتوراه ، كما يقولون ، ستمائة مرة .

وأشهر مؤلفاته : « المعجم الفلسفى » Lexicon philosoph. ؛ مدخل جوكلنيوس إلى أورغانون أرسطو ، سنة ١٥٩٨ Goclenii isagoge in Organum Aristotelis وفيه يعرض النوع الجديد من الأقيسة المركبة مفصولة النتائج والتى عرفت من بعد باسمه .

١٥) أندريه فرنسوا ديلاند A. Fr. DESLANDES (سنة ١٦٩٠ — ١٧٥٧) : كان متشعب الثقافة إلى حد بعيد ؛ ولكن شهرته ترجع خصوصا إلى كتابه : « التاريخ النقدى للفلسفة » فى ٣ أجزاء سنة ١٧٣٧ ، أربعة أجزاء سنة ١٧٥٦ Hist. critique de la philos. ، فانه أول كتاب من نوعه ظهر فى فرنسا .

١٦) كارل رينهولد REINHOLD (سنة ١٧٥٨ — ١٨٢٣) :

فيلسوف ألمانى ممن لعبوا دوراً خطيراً فى إذاعة فلسفة كنت وعرضها بواسطة « رسائله » التى ظهرت ما بين سنة ١٧٩٠ وسنة ١٧٩٢ فى مجلدين . والمقال المشار اليه هنا ظهر فى مجموعة فليبورن FUELLEBORN الموسومة باسم : «مذكرات فى تاريخ الفلسفة» ، فى ثلاثة أجزاء سنة ١٧٩٦ ، وذلك فى المجلد الأول منه ، سنة ١٧٩١ .

١٧) ڤلهلم تنيمن TENNEMAN (سنة ١٧٦١ — سنة ١٨١٩) : مؤرخ للفلسفة المانى ؛ كان أستاذا للفلسفة وتاريخها بجامعة يينا ثم ماربورج . وأشهر مؤلفاته كتابه « تاريخ الفلسفة » (فى احد عشر مجلدا) وقد ظهر أول ما ظهر منه سنة ١٧١٨ وآخر ما ظهر منه سنة ١٨١٩ ، ولم يستطع أن يتمه . وقد لخصه سنة ١٨١٢ ؛ وترجم ڤكتور كوزان هذا الملخص إلى الفرنسية فى جزئين سنة ١٨٢٩ ، ١٨٣٩ . ويمتاز هذا الكتاب بأنه يقصر نفسه على ميدان الفلسفة الطبيعى ، محاولا أن يربط تاريخ الفلسفة بالتاريخ العام للعقل الانسانى والحضارة ؛ وانما يعيبه أنه كان متأثراً بمذهب كنت فى عرضه للمذاهب، مما جعله غير عادل فيما يتصل بالمذاهب غير المثالية .

١٨) مارى چوزيا ديچراندو DEGÉRANDO (سنة ١٧٧٢ — ١٨٤٢) : فيلسوف فرنسى ؛ تقلب فى غمار السياسة المضطربة أبان ذلك العصر ، عصر الثورة الفرنسية ، وتقلد عدة مناصب إدارية . أما من الناحية الفلسفية فقد تأثر أول الأمر فلسفة كونديك التى سادت فرنسا حينذاك. ولكن شهرته ترجع خصوصا إلى كتابه : التاريخ المقارن للمذاهب الفلسفية فيما يتعلق بمبادى المعارف الانسانية سنة ١٨٠٤ Histoire comparé des systèmes de philosophie relativement aux principes des Connaissances hum. وفى هذا الكتاب حاول أن يوجد فى تاريخ الفلسفة وحدة بأن عرض المذاهب مرتبطة بمشكلة واحدة من شأنها أن تعطى لكل مذهب طابعه المميز ، ووجد هذا النوع فى مشكلة المعرفة ، فوقف عندها كى يعرض المذاهب من ناحيتها .

١٩) «مذهب السياسة الوضعية» (سنة ١٨٥١ — ١٨٥٤) ج ٣

ص ٢ . پاريس سنة ١٩٢١ ، طبعة كرس Système de politique positive. Ed. Crès

٢٠) أدورد تسلر Ed. ZELLER (سنة ١٨١٤ — ١٩٠٨) : أعظم مؤرخ للفلسفة اليونانية ؛ وفيلسوف ألمانى ؛ كان أستاذا للفلسفة فى برن وماربورج وهيدلبرج وبرلين (منذ سنة ١٨٧٢) ، وأحيل إلى المعاش سنة ١٨٩٥ . بدأ من اللاهوت ؛ وكان فى الفلسفة من بين هؤلاء الذين نادوا بالعودة إلى كنت . وأشهر كتبه : «فلسفة اليونانيين» فى ثلاثة مجلدات سنة ١٨٤٤ — ١٨٥٢ ؛ وأصبح الآن فى ستة مجلدات مقسمة إلى ثلاثة أقسام : الأول فى الفلسفة قبل سقراط ؛ والثانى فى سقراط وأفلاطون وأرسطو ؛ والثالث فى الرواقية والابيقورية والشكاك والافلاطونية المحدثة . ولهذا الكتاب مختصر بعنوان «موجز فى تاريخ الفلسفة اليونانية» سنة ١٨٨٣ ؛ جـ ط ٢ سنة ١٩٢٨ باشراف فلهلم نستله . والأول فى الأصل Die Philosophie der Griechen ؛ والثانى Grundriss der Geschichte der grech. Phil. وكلاهما مترجم إلى الانجليزية .

٢١) پييردوم Pierre Duhem (سنة ١٨٦١ — ١٩١٦) : عالم فزيائى فرنسى ؛ كان أستاذا للفزياء فى بورد . وعنده أن القوانين الفزيائية والنظريات ليست إلا تركيبات رمزية ، وهى بالتالى نسبية مؤقتة ولا تعبر عن الحقيقة الواقعية بدقة ؛ فلا هى بالصحيحة ولا هى بالباطلة . ومذهبه هذا قد تأثر فيه بنزعته الكاثوليكية . وكان له أثر كبير فى نقد العلم إلى جانب أثر كورنو وتنرى وپونكاريه . وأهم كتبه فى هذا الصدد: «النظرية الفزيائية ، موضوعها وتركيبها سنة ١٩٠٦ » La Théorie physique, son objet et sa structure وله عدا ذلك كتابه المذكور Le système du Monde de Platon à Copernic سنة ١٩١٣ — ١٩١٧ ؛ وكان فى عزمه أن يشمل اثنىعشر مجلداً ، ولكن لم يظهر منه إلا خمسة مجلدات فحسب ؛ وفيه يشيد بالعلم فى العصور الوسطى .

٢٢) فريدرش ايبرفك (سنة ١٨٢٦ — ١٨٧١) : مؤرخ

للفلسفة الألمانى، كان أستاذا بجامعة كينجزبرج . حاول فى كتابه عن « المنطق وتاريخ المذاهب المنطقية » بون سنة ١٨٥٧ System der Logik und Geschichte der logischen Lehren أن يقيم المنطق على أسس ارسطالية فوقف موقفا وسطاً بين المنطق الصورى الذاتى (كنت) الذى يميز بين صورة الفكر وصور الوجود، وبين المنطق الميتافيزيقى (هيجل) الذى جعل الاثنين شيئاً واحداً . ومن أشهر كتبه إلى جانب ذلك الكتاب كتابه « موجز تاريخ الفلسفة » سنة ١٨٦٣ — ١٨٦٦ Grundriss der Geschichte der Philos. Handbuch الذى يعتبر أول كتاب من نوعه فى تاريخ الفلسفة ؛ وقد نشرت نشرات جديدة بعد ذلك آخرها سنة ١٩٢٣ — ١٩٢٨ فى خمسة مجلدات : الأول عن الفلسفة اليونانية ، والثانى عن العصور الوسطى ، والثالث عن الفلسفة الحديثة حتى نهاية كنت ، والرابع عن الفلسفة من أول القرن التاسع عشر حتى اليوم فى ألمانيا ، والخامس عن هذه الفترة فى خارج ألمانيا ؛ والأول من عمل بريشتر K. Praechter (ط ١٢ سنة ١٩٢٦) والثانى من عمل جاير B. Geyer (ط ١١ سنة ١٩٢٨) ؛ والثالث من عمل موج W. Moog (ط ١٢ سنة ١٩٢٤) ، والرابع (ط ١٢ سنة ١٩٢٣) والخامس (ط ١٢ سنة ١٩٢٨) كلاهما من عمل ايسترريش K. Oesterreich . ويعد هذا الكتاب أوفى ثبت للمراجع .

٢٣) ارنست تريلتش ERNST TROELTSCH (سنة ١٨٦٥ — ١٩٢٣) : كان أستاذاً للاهوت فى جامعة جيتنجن سنة ١٨٩١ وجامعة بون سنة ١٨٩٢ وهيدلبرج سنة ١٨٩٤ ؛ وأستاذا للفلسفة فى جامعة برلين سنة ١٩١٥ . وهو من تلاميذ رتشل وپول دى لاجارد وترتيتشكه، وممن تأثروا بدلتاى ولوتسه . وقد ابتدأ باللاهوت البروتستنتى وأصبح مؤرخاً للاهوت معتمدا . ويمتاز فى بحثه التاريخى بسعة المواد التى يقيم عليها بحثه . وعنده أن الدين تجربة روحية قبلية a priori ؛ والصورة الحقيقية العليا ، وإن كانت اخطر الصور ، للدين تقوم على تجربة روحية صوفية . وأهم مؤلفاته : « التعاليم الاجتماعية للكنائس المسيحية » Die Soziallehren der

chirst. Kir. ؛ النزعة التاريخية ومشا كلها سنة ١٩٢٢ Der Historis-mus und seine Probleme ؛ النزعه التاريخية والتغلب عليها سنة ١٩٢٤ Der Hist. und seine Ueberwindung . وهو من أهم من تقدوا النزعة التاريخية ، أعنى تلك التى تريد أن تحل الشخصية إلى عناصر موجودة من قبل وتنظر إليها كخليط لا جدة فيه ولا طرافة .

٢٤) ڤكتور دلبوس VICTOR DELBOS (سنة ١٨٦٢ — ١٩١٦) : مؤرخ للفلسفة فرنسى كان تلميذا لاميل بوترو BOUTROUX فى دراسته لتاريخ الفلسفة . وله من الكتب : الفلسفة الفرنسية سنة ١٩١٩ La philos. française ؛ مذهب اسپينوزا سنة ١٩١٦ Le Spinozisme ؛ فلسفة كنت العملية سنة ١٩٠٥ La philos. pratique de Kant ؛ صور ومذاهب الفلاسفة سنة ١٩١٩ Figures et doctrines de philosophes وله بحث خاص فى « المنهج فى تاريخ الفلسفة » ظهر بمجلة الميتافيزيقا والأخلاق RMM سنة ١٩١٧ ص ١٣٥ — ١٤٧ ؛ ص ٢٧٩ — ٢٨٩ ؛ ص ٣٦٩ — ٣٨٢ De la méthode en histoire de la philos . وكان خصما لنظرية هيجل فى كتابة تاريخ الفلسفة ، فكانت عنـاية متجهة إلى دراسة الخصائص الفردية والانسانية عند كل فيلسوف ، أكثر من عنايته بالوظائف المنطقية المـلكية .

٢٥) R. METZ : Die philosophischen Strömungen der Gegenwant in Grossbritannien. Leipzig, 1935, 2 Bde وقد ترجم إلى الانجليزية فى مجلد واحد نشرته مكتبة الفلسفة باشراف مويرهد سنة ١٩٣٨ بعد زيادة بضعة أشياء بسيطة ؛ I. BENRUBI : Les sources et les Courants de la philosophie contemporaine en France فى مجلدين سنة ١٩٣٣ وله طبعات موجزة ، الانجليزية والألمـانية ؛

E. ASTER : Die Philosophie der Gegenwart, 1935.

٢٦) راجع فيما يتعلق اشپنجلر كتابنا عنه : «اشپنجلر» ، القاهرة سنة ١٩٤١ .

خصائص الروح اليونانية

يراجع فيما يتصل بهذا الفصل :

١) ڤرنر ييجر : الثقافة اليونانية (تكوين الرجل اليونانى ٢ جـ ١ برلين سنة ١٩٣٣ ، خصوصاً المقدمة ؛ وهذا الكتاب ترجم إلى الانجليزية والايطالية WERNER JAEGER : Paideia, Die Formung des griechichen Menchen. ؛ ويعد أعظم كتاب فى بابه ظهر حتى الآن .

٢) ادورد تسلر : فلسفة اليونانيين جـ ١ ص١١٩ — ١٤٦ .

٣) ر . موندولفو : حاشية على الفصل المذكور فى تسلر فى الترجمة الايطالية لكتاب تسلر جـ ١ ص ٣٠٦ — ٣٥٥ ، فيرنتسه سنة ١٩٣٢ . وهذه الحاشية أوفى وأدق ما كتب فى تحديد العبقرية اليونانية ، وفيها المراجع الوافية فى هذه المسألة فلتراجع فيها .

الحواشى

١) فيما يتعلق بالعلوم عند اليونان راجع :

ا — جاستون مليو : « دروس فى أصول العلم عند اليونان » ، باريس سنة ١٨٩٣ G. MILHAUD : Leçons sur les origines de la Sci. grèc. ؛ « الفلاسفة المهندسون فى اليونان ، أفلاطون وأسلافه » ، باريس سنة ١٩٠٠ ... Les philosophes géomètres de la Grèce ؛ وكتابه المذكور فى التعليق رقم ٥ من المقدمة ؛

ب — پ . تنرى P. TANNERY : « حول تاريخ العلم اليونانى » سنة ١٨٨٧ (الطبعة الثانية مع المراجع قام بها « ا . ديس A. DIÈS » ، باريس سنة ١٩٣٠) Pour l'hist. de la science hellène ؛ « مذكرات فى العلم » mémoires scient. ، تولوز سنة ١٩١١ — ١٩١٢ جـ ١ — ٢ ؛

حـ — ى . ل . هيبرج : العلوم والرياضيات فى العصر القديم (اليونانى) Naturiwiss. u. Mathem. im Klass. ليپتسج سنة ١٩١٢ — ١٩٢٠

Altert. (ترجم إلى الانجليزية ، أكسفورد سنة ١٩٢٢ ؛ وإلى الايطالية ، روما سنة ١٩٢٤ ؛

ى — ا . ميلى : العلم عند اليونان ج ١ ، فيزنتسه ١٩١٦
A. MIELI : le scienza greca ;

هـ — چ . سارتون : مقدمة فى تاريخ العلم ، ج ١ : من هوميروس إلى عمر الخيام ، وشنطن سنة ١٩٢٧ G. SARTON : Introd. to the history of scienc.

وفيما يتعلق بالرياضة خصوصا ، راجع :

ا — پ . تنرى TANNERY : « الهندسة اليونانية » ، باريس سنة ١٨٨٧
La Géométrie grecque

ب — م . سيمون : « تاريخ الرياضيات فى العصور القديمة » ، برلين سنة ١٩٠٩ M. SIMON : Gesch. d. Mathem. im Altert. ؛

هـ — ج . لوريا : « العلوم الدقيقة فى اليونان القديمة » ط ٢ ميلانو سنة ١٩١٤ (طبعة فرنسية سنة ١٩١٤) G. Loria : Le scienze esatte nell' antica Grecia.

ى — پ . بوترو : المثل الأعلى العلمى عند الرياضيين فى العصور القديمة والعصر الحديث ، باريس سنة ١٩٢٠ : P. BOUTROUX
L'idéal scientif. des mathém. de l l'antiq. et d. temps. mod.

هـ — ت . هيث : تاريخ الرياضيات اليونانية ١) من طاليس حتى اقليدس ٢) من ارسطو حتى ذيوفنطس ، فى مجلدين أكسفورد سنة ١٩٢١
Th. HEATH : A hist. of greek mathem. ;

ى — س . جنتر : تاريخ الرياضيات ج ١ برلين سنة ١٩٢٧
S. GUNTHER : Gesch. d. Mathem ;

٢) فيما يتعلق بالسياسة عند اليونان ، راجع

ا — هـ . هنكل : « دراسات فى تاريخ النظريات اليونانية فى الدولة » ، ليبتسك سنة ١٨٧٢ H. HENKEL : Stud. z. Gesch. d. griech. Lehren von Staat.

ب — ف . ارنم : النظريات السياسية فى العصر القديم ، ڤينا سنة ١٩١٠ .
V. ARNIM : Die polit. Theorien d. Altert.

حـ — پ . چانيه : «تاريخ علم السياسة متصلا بالاخلاق» ، ط ٤ ، باريس سنة ١٩١٣ :
P. JANET : Hist. de la sience polit. dans ses rapp. avec la morale.

ى — ر . هـ . مُرى : تاريخ علم السياسة من أفلاطن حتى العصر الحاضر ، كمبردج سنة ١٩٢٦
R. H. MURRAY : The history of political science from Plato to the present.

هـ — ت . ر . جلوڤر : الديمقراطية فى العـالم القـديم ، كمبردج سنة ١٩٢٧
T. R. GLOVER : Democracy in the ancient world.

٣) فيما يتعلق بعلم الجمال عند اليونان ، راجع :

ا — ى . ڤالتر : تاريخ علم الجمال فى العالم القديم ، ليپتسج سنة ١٨٩٣
J. Walter : Die Gesch. d. Aesthet. im Altert.

ب — ب . كروتشه : علم الجمال ، بارى B. CROCE : Estetica

حـ — ا . بنيامى : كتاب الشعر لارسطو وفـكرة الفن عند الأقدمين فيرنته سنة ١٩٣٢
E.BIGNAMI: La poetica d'Aristote. il comedia dell'arte presso gli antichi ;

٤) ظهر التفسير الأفلوطينى للصور الأفلاطونية فى العصر الحديث بوضوح عند الأفلاطونيين فى عصر النهضة ؛ وقال به حديثا أولا برتينى G. M. BERTINI فى كتابه : تفسير جديد للصور الأفلاطونية ، تورينو سنة ١٨٧٦ Nouva interpret. delle idee platon. ثم اتبعه كثيرون نخص بالذكر منهم لوتوسلافسكى فى كتابه : نشأة ونمو المنطق عند أفلاطون Lutoslawski : The origin and growth of plato's Logic.

أما التفسير الـكنتى فيظهر بوضوح عند تنيان أولا (نظام الفلسفة الأفلاطونية ، ليپتسك سنة ١٧٩٢ — ١٧٩٥ (Syst. der plat. Philos. ثم عنـد رجال مدرسة ماربورج وعلى رأسهم زعيمها هرمن كوهن

(« نظرية الصور الأفلاطونية » ، مقال فى مجلة علم نفس الشعوب سنة ١٨٦٥ ،Ztschr. f. Völkerpsych) ؛ وپول ناتورب (نظرية الصور الأفلاطونية ، ليپتسج سنة ١٩٠٣ ؛ حول نظرية الصور الأفلاطونية ، برلين سنة ١٩١٤ ؛ ونيقولاى هرتمن N. HARTMANN فى كتابه عن : منطق الوجود عند أفلاطون سنة ١٩٠٩ Platos Logik des Seins

أدوار الفلسفة اليونانية

يراجع فيما يتصل بهذا الفصل :

أ — تسلر : الكتاب نفسه جـ ١ ص ١٤٧ — ١٦١ ط ٥ .

ب — حاشية موندولفو على هذا الفصل من تسلر فى الترجمة الايطالية جـ ١ ص ٣٧٥ — ٣٨٤ وفيها بحث واف وذكر للمراجع الرئيسية .

الحواشى

١) آست : موجز فى تاريخ للفلسفة ، ط ١ § ٤٣ AST : Grundr. einer Gesch. der Philos. ، وآست هو جـ . آست (سنة ١٧٧٨ — ١٨٤١) : فيلسوف ألمانى ، وكان أستاذاً للأدب فى لاندسهوت وميونيخ سنة ١٨٠٥ — ١٨٢٦ ، وممن أخذوا بمذهب شلنج ، ولكنه برّز خصوصا فى أبحاثه عن أفلاطون ، وهى تشمل : حياة أفلاطون ومؤلفاته ليپتسج سنة ١٨١٦ Platon's Leben und Schriften ، مؤلفات أفلاطون ، ليپتسك سنة ١٨١٩ — ١٨٣٢ ، نشرها باليونانية واللاتينية فى ١١ مجلداً ، المعجم الأفلاطونى ، ليپتسك سنة ١٨٣٤ — ١٨٣٩ Lexicon Platonicoum .

٢) ركسنر : تاريخ الفلسفة جـ ١ ص ٤٤ وما يليها . وتدايوس انسلم ركسنر THADDAEUS ANSELM RIXNER (سنة ١٧٦٦ — ١٨٣٨): مفكر ألمانى ممن نزعوا نزعة شلنج. ومن كتبه الكتاب المذكور: «متن تاريخ الفلسفة» Handbuch der Gesch. d. Philos. ، طبع فى زولتسباخ

Sulzbach سنة ١٨٢٢ — ١٨٢٣ ، ط ٢ سنة ١٨٢٩ ، وفيه يظهر بهيجل ، أقوال من الفلسفة كلها Aphorismen der gesamten Philos ، طبع فى لندسهوت Landshut سنة ١٨٠٩ .

٣) كرستين برانس : تاريخ الفلسفة منذ كنْت ج ١ ص ١٠٢ وما يليها ، ١٣٥ ، ١٥٠ وما يليها ، برسلاو سنة ١٨٤٢ : BRANISS ، Gesch. d. Phil. seit Kant ، وكرستين برانس (سنة ١٧٩٢ — ١٨٧٣) فيلسوف ألمانى ، كان أستاذاً فى جامعة برسلاو سنة ١٨٢٥ ، وله من المؤلفات أيضاً : موجز المنطق، برسلاو سنة١٨٣٠ Grundriss d. Logik ؛ مذهب الميتافيزيقا ، برسلاو سنة ١٨٣٤ System der Metaphysik .

٤) هيجل : تاريخ الفلسفة ج ١ ص ١٨٢ Geschichte der Philosophie .

٥) تيودوجومپرتس : المفكرون اليونانيون ج ١ THEODOR GOMPERZ : Griechishe Denker . وتيودور جومپرتس (سنة١٨٣٢ — ١٩١٢) كان أستاذاً للفيلولوجيا القديمة فى ڤينا ، وأشهر كتبه الكتاب السابق فى ثلاثة أجزاء ، سنة ١٨٩٣ — ١٩٠٤ .

(٦) G. SAITTA : L'illuminismo della Sofistica greca. Milano, 1938.

(٧) راجع : نزارى: ديالكتيك ابرقلس، سنة١٩٢١ : NAZARI La dialettica di Proclo ، ولوزكو : مقدمةفى عناصر الالهيات (لابرقلس) LOSACCO : Introduzione Agli Element di teologia سنة ١٩٠٧ والكتب الأخرى أسماؤها كما يلى : INGE : Philosophy of Plotinus E. BREHIER : La philos. de Plotin.; MORSELLI : Plotin. ; M. WUNDT : Plotin.

العصر الأول من عصور الفلسفة اليونانية

١) ربنج : عرض تكوينى لمذهب الصور عند أفلاطون ، ج ١ ص ٣٧٨ . RIBBING : Genet. Darstellung d. Platon. Ideenlehre

٢) أبل ريه Abel Rey : نشأة العلم اليونانى ، محاضرات ظهرت بمجلة «الدروس والمحاضرات» رقم ٣١ ، شباب العلم اليونانى ، باريس سنة ١٩٣٣ La jeunesse de la science grecque ؛ العلم الشرقى قبل اليونانيين ، باريس سنة ١٩٣٠ La science orientale avant les Grecs

٣) موندولفو : الكتاب المذكور ج ٢ ص ٢٧ — ٩٨ (تعليقات) وفى هذه التعليقات عرض شامل ومناقشة دقيقة لكل الأبحاث الأخيرة المتصلة بهذه المشكلة ، فلتراجع بأكملها .

٤) NIETZSCHE : Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen; Erwin Rhode : Psyche : Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen;

KARL JOËL : Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik ;

٥) كارل ياسبرز : فلسفة ، فى ثلاثة أجزاء ، برلين سنة ١٩٣٢ ، ج ١ الفصل الأخير . KARL JASPERS : Philosophie

٦) صفحات ٢٣٢ وما يليها . باريس ، سنة ١٩٣٢ : BERGSON Les deux sources de la morale et de la religion.

٧) البيرريڤو : ALBERT RIVAUD : Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philos. grec., des origines jusqu'à Théophraste.

المدرسة الأيونية

١) نيتشه : الفلسفة فى العصر التراجيدى : ص ١٤ — ١٥ ، ج ١ سنة ١٩٢٥ ، ليبتسك ، كرينر .

٢) ارسطو : ما بعد الطبيعة : م ١ ف ٣ ص ٩٨٣ ب ، س ٢٢-

٣) سنبلقيوس : شرح الطبيعة ٢٣ : ٢١

٤) تنرىTANNERY : حول تاريخ العلم اليونانى ج ١ ، ص ٩٩ ومايليها .

٥) رتر : تاريخ الفلسفة ج ١ ص ٨٤ ، RITTER : Gesch. der Philos. ورتر هذا هو ا . ه . رتر (سنة ١٧٩١ — ١٨٦٩) : فيلسوف ألمانى ، كان أستاذا للفلسفة فى برلين (سنة ١٨١٧) وكيل (سنة ١٨٣٠) وجيتنجن (سنة ١٨٣٧) . وله من الكتب : تاريخ الفلسفة الأيونية ، برلين سنة ١٨٢١ ؛ مقدمة فى المنطق برلين سنة ١٨٢٣ ؛ تاريخ الفلسفة (وهو أهم كتبه) ، همبرج سنة ١٨٢٩ — ١٨٥٣ ، وقد ترجم إلى الفرنسية ؛ وبمساعدة پرلر PRELLER ألف كتاب تاريخ الفلسفة اليونانية الرومانية ، غوطة GOTHA سنة ١٨٢٨ — ١٨٥٧ Historia philosophiae graeco-romanae.

٦) ارسطو : مابعد الطبيعة م ١ ف ٣ ص ٩٨٤ ا س ٣ ؛ فى النفس : م ١ ف ، ص ٤٠٥ ب س

مراجع

ذكرت المراجع بصورة وافية جدا فى طبعة ك . بريشترK. PRAECHTER للجزء الأول من كتاب ايبرڤك : موجز تاريخ الفلسفة سنة ١٩٢٩ . ولهذا فاننا فى ذكر المراجع لن نعنى إلا بذكر ماظهر منها بعد سنة ١٩٢٥ ؛

وهاك هى ، فيما يتعلق بالفلسفة السابقة على سقراط بوجه عام :

H. MEYER : Gesch. der alten Philos. München, Käsel—Postet, 1925 ;

W. THEILER : Zur Gesch. der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles, Zürich, Füssli, 1925 ;

G. RODIER : Etudes de philos. grecque, Paris, Vrin, 1926 ;

L. BRUNSCHVICG : Les progrès de la conscience dans la philos. occidentale, Paris, 1927 ;

P. GORGIA DE BRITO : La pensée philosophique à travers les âges. L'antiquité, Paris, Vrin, 1931 ;

J.STENZEL : Die Metaphysik des Altertums (in Handbuch der Philos. hrg. von Baeumler & Schröter), München, 1931 ;

B.A.G. FULLER : History of Greek philos. ; New-York, Holt, 1931 ;

F.M.CORNFORD : The laws of motion in ancient thought, Cambridge University Press, 1931 ; Before and After Socrates, ibid. 1932 ;

H.DINGLER : Geschichte der Naturphilosophie, Berlin, Junker, 1932 ;

E.LOEW : "Die Vorsokratiker über Veränderung, Wahrheit und Erkenntnismöglichkeit", Rhein. Mus. 1932, p. 104 sq. ; Class. Quart. 1932 ;

J.BAUDRY : Le problème de l'origine et de l'eternité du monde dans la philos. grecque de Platon à l'ère chrétienne, Paris, Les Belles-lettres, 1931 ;

A.REY : La jeunesse de la science grecque, Paris, La renaissance du livre, 1933 ;

W.JAEGER : Paideia. Die Formung des griechischen Menschen. Bd I, Berlin, Leipzig, De Gruyter, 1933 ;

R.Mondolfo : L'infinito nel pensiero dei Greci, Firenze, Le Monnier, 1934 ;

P.M.Schuhl : Essai sur la formation de la pensée grecque, Paris, Alcan, 1934 ;

A.COVOTTI ; I Presocratici, Napoli, Rondinella, 1936 ;

J.STENZEL. Zur Entstehung der wissenschaftlichen Begriffen in der griech. Philos., in, Scientia, 1934 ;

وفيما يتعلق بالمدرسة الأيونية خاصة :

B.LENOIR : « La doctrine de quatres éléments et la philos. ionienne » in, Revue des études grecques, 1927 ; "Contraires et catégories dans la philos. héllénque", in Rev. d'hist. de la philos., 1931 ;

M. LOSACCO : "Il concetto del divenire nella scuola ionica", in, Logos, 1928 ;

I. NUSSBAUM : Paul Tannery et l'histoire des philosophes milésiens, Lausanne, 1929 ;

G.CARLOTTI : Storia Critica della filosofia antica, Vol. I, la scuola ionica, Firenze, 1931 ;

E.A.HAVELOCK : The milesian philosophers, Trans.amer. Philol. Assoc. 1932 ;

وعن طاليس خاصة :

G.BARIÈ : L'esigenza unitaria da Talete a Platone, Milano, 1931.

D'AMATO : L'acqua di Talete (Studi di st. di filos.), Genova, 1931 ;

E.BODRERO : "La doppia personalità di Talete" in Arch. di filos., 1931 ;

M.F.SCIACCA : Studi della filos. antica, Napoli, Perrella, 1935 ;

A.REY : "L'école ionienne, Thalès." Revue de Synthèse, decembre, 1932.

E.ORTH : Anaximenca, 1934.

المدرسة الفيثاغورية

١) مابعد الطبيعة : م ١ ف ٥ .

المراجع

يضاف إلى ما ذكر فى المراجع الخاصة بالفلسفة السابقة على سقراط ما يلى :

W.C.D.DAMPIER-WHETHAM : A history of science and its relations with philos. and religion, Cambridge 1930 ;

R. HARDER : Die naturwissenachafliché Gesinnung der Griechen in der vorsokratischen Zeit, Teubner, 1932 ;

J. SAGERET : Le système du monde de Pythagore à Eddington, Paris, Payot, 1933 ;

W.A.HEIDEL : The heroic age of science. The conceptions, ideas and methods of sciences among the ancient Greeks, Baltimore 1933 ;

P. BRUNET et A. MIELI : Histoire des sciences : Antiquité, Paris, 1935 ;

R. STERNBERG : Das Problem des Ursprungs in der Philosophie des Altertums, Breslau, 1935;

Ad. LEVI :"Sulla metafisica del pitagorismo antico", Atheneaum, 1933 ;

ALBERT RIVAUD : "Platon et la politique pythagoricienne" Mélanges Gustave Glotz. Paris, Presses Universitaires, 1932;

CH. JOSSERAND : "Les symboles pythagoriciens de collenuccio", in, L'antiquité classique, I, 1 / 2 1932, pp 145-177 ;

المدرسة الإيلية

١) رينهرت : «پرمنيدس» ، ص ١١٢ وما يليها . سنة ١٩١٦
REINHARDT : Parmenides

٢) برنت : «فجر الفلسفة اليونانية» ، ص ١٦٧ BURNET : Early Greek Philosophy

٣) جومپرتس : «المفكرون اليونانيون» ، جـ ١ ص ١٤٥ وما يليها

٤) رينهرت : برمنيدس ، ص ٢٩ ، ٧٤ وما يليها ، ص ٢٥٠ .

٥) برونو باوخ : مشكلة الجوهر فى الفلسفة اليونانية حتى العصر الزاهر ص ٥٠ وما يليها BRUNO BAUCH : Das Substanzproblem in der griech. Philos. bis zur Blutezeit.

٦) ارسطو : الطبيعة : م ٦ ف ٩ ص ٢٣٩ ب س ٣٠ .

٧) اثارت حجج زينون فى أواخر القرن الماضى وأوائل هذا القرن الكثير من الأبحاث حول قيمتها وأهميتها . واختلف الباحثون بازائها بين مؤيدين ومعارضين مع اعتراف من الجانبين بما لها من قيمة أكبر مما يتبين لأول وهلة ، حتى مع اعترافنا بما فيها من سفسطة . ولنذكر من بين هذه الأبحاث :

دينان : حجج زينون الايلى ضد الحركة ، باريس سنة ١٨٧٤ ؛ DUNAN : Les arguments de Zenon d'Elée contre le mouvement بروشارد Brochard : « حجج زينون الايلى ضد الحركة » سنة ١٨٨٨ ، « مغالطات زينون المزعومة » سنة ١٨٩٣ ، وقد نشرت هاتان المقالتان من بعد فى كتابه « دراسات فى الفلسفة القديمة والحديثة » ، باريس سنة ١٩٢٦ ص ٣ — ١٤ ، ص ١٥ — ٢٢ ، وهذه المقالة الثانية كانت رداً على مقالة ج . نويل NOEL بعنوان « الحركة وحجج زينون الايلى » مجلة الميتافيزيقا والاخلاق RMM جـ ١ (سنة ١٨٩٣) ص ١٠٨ وما يليها ، ومقالة ج . مليو MILHAUD بعنوان « فكرة العدد عند الفيثاغوريين والايليين » فى المجلة نفسها ص ١٤٠ وما يليها ؛ واشترك فى هذه المناقشة أيضا ف . ايفلان F. EVELIN بمقال بعنوان « حول زينون الايلى أيضا » ص ٣٨٢ وما يليها ، و ج . لوشالا G. LECHALAS بمقال عنوانه « تعليقات على حجج زينون الايلى » ، ص ٣٩٦ وما يليها ؛ ورد ج . مليو على بروشار بعنوان « رد على مسيو بروشار » ص ٤٠٠ وما يليها . وقد علق على كل هذه المناقشات لورتسنج LORTZING فى الكتاب السنوى Jahresb. جـ ١١٢ (سنة ١٩٠٢) ص ٢٦٥ وما يليها ، ص ٢٦٨ وما يليها .

ومن أهم من عنى بها عناية خاصة فى تلك الفترة برجسون . فقد بحث فيها فى كتبه الثلاثة الرئيسية : بحث فى المدلولات المباشرة للشعور : ص ٨٥ — ٨٧ ؛ المادة والذاكرة : ص ٢١١ — ٢١٣ ؛ التطور الخالق : ص ٣٣٣ — ٣٣٩ .

المراجع

راجع عدا ما تقدم :

G. CALOGERO : Studi sull' eleatismo. Publicazioni della Scuola di filosofia della R. Università di Roma, t. III. Roma, Bardi, 1932 ;

F. M. CORNFORD : "Parmenides' two ways", in The Classical Quarterly, XXVII, 2, April 1933, pp. 97—111 ;

H. FRAENKEL : Parmenidesstudien, Nachr. d. Gesell. d. Wiss, Göttingen, 1930 ;

R. MONDOLFO : "Note sull' eleatismo", Riv. di file. istr. Closs. 1934,

هرقليطس

١) فى كتابه : فلسفة هرقليطس الغامض ، برلين سنة ١٨٥٨ ؛ ط ٢ ، ليپتسك سنة ١٨٩٢ . Die Philos. Herakleitos's des Dunkeln . وفرديننـد لاسله Ferd. Lassalle (سنة ١٨٢٥ — سنة ١٨٦٤) هو الاشتراكى السياسى المشهور ، مؤسس الديموقراطية الاشتراكية الألمانية ، وكان من أتباع الفلسفة الهيجلية .

٢) أرسطو : فى النفس م ١ ف ٢ ص ٤٠٥ ا ، س ٢٥ ؛
سنبلقيوس : شرح الطبيعة ص ٣٦ س ٨ ؛

٣) يقول هرمن ديلز (« نشأة الفيلولوچيا عند اليونانيين » ، فى الكتاب السنوى الجديد سنة ١٩١٠ ص ٢ Neue Jahrbücher) إن

اللوغوس عند هرقليطس هو المعيار الأبدى الموجود وراء التغير الدائم للظواهر، والمقياس والغاية لجميع الأشياء . ويرى ماكس ڤنت (محفوظات Archiv فى تاريخ الفلسفة مجلد رقم ٢٠ (سنة ١٩٠٧) ص ٤٥١ وما يليها ، أن اللوغوس عند هرقليطس ليس له إلا المعانى التالية : ١ — الكلام ، ٢ — المذهب ، ٣ — العملية المنطقية ، ٤ — اللغة . والعالم منطق لأن روحا تفكر تفكيراً منطقيا تدركه . ولم يفرق هرقليطس بين اللوغوس الذاتى واللوغوس الموضوعى ؛ وإنما الرواقيون هم الذين نسبوا إلى هرقليطس أنه فهم اللوغوس بمعنى عقل العالم ».

راجع فيما يتصل باللوغوس عند هرقليطس وفى الفلسفة اليونانية عموما : أناثون آل : فكرة اللوغوس فى الفلسفة اليونانية ، سنة ١٨٩٦ Anathon Aall, Gesch. d. Logosidee in d. griech. Phil ؛ هينتسه : نظرية اللوغوس فى الفلسفة اليونانية HEINZE : Die Lehre vom Logos in der gr. Phil. اليونانية ، ب جـ ، سنة ١٨٩٦—١٨٩٩ DALL : Der Logos, Gesch. s. Entwick. in d. griech. Philos.

مراجع

WERETS : Heraklit und Herakliteer, 1927;

V. MACCHIERO : Eraclito. Nuovi studi sull' Orfismo, Laterza, Bari ;

O. GIGGON : Untersuchungen zu Heraklit, 1935.

أنباذوقليس

١) كارستن : أنباذوقليس ، امستردام سنة ١٨٣٨ . KARSTEN : Empedoclis Agr. carm. rel.

٢) ارسطو : الكون والفساد جـ ٢ م ٦ ص ٣٣٣ ب .

مراجع

راجع أيضاً :

J. SOUILHÉ : "L'énigme d'Empédocle", extrait des Archives de Philosophie, vol. IX, cah. 3.

الذريون

١) ارسطو : الكون والفساد : جـ ١ م ٨ ص ٣٢٥ ب

٢) اشليرمخر : تاريخ الفلسفة : ص ٧٤ وما يليها

٣) رتر : تاريخ الفلسفة : جـ ١ ص ٥٨٩ وما يليها .

مراجع

L. ROBIN : L'atomisme ancien (physique et mathématique). Projet d'article pour le Dict. hist. des sciences dans leur rapport avec la philos, Rev. de synth. (sect. Synth. génér.) 1933.

انكساغورس

١) أفلاطون : فيدون ٩٧ ب

٢) ارسطو : ما بعد الطبيعة م١ ف٣ ص ٩٨٤ ب س ٢٠

السوفسطائية

مراجع

W. NESTLE : "Die Begründung der Jugendbildung durch die Griechen," Human. Gymnas. 1927;

C. IMMISCH : "Antike Denken als Erzieher zum öffentlichen Leben", ibid., 1927;

A. MIELI : "l'opera dei sofisti et la personalita di Socrate, Archeion, 1929;

W. JAEGER : Paideia, I, Berlin, 1933;

G. SAITTA : L'illuminismo della Sofistica greca, Milano, Bocca, 1938.

فهرس الأعلام*

* الاعلام اليونانية مكتوبة باللغة اللاتينية .

تصويب الأخطاء

صفحة	سطر	خطأ	صواب	صفحة	سطر	خطا	صواب
٣٦	١٠	أمثال	أمثال هؤلاء	١٦٨	١٠	الفكر	والفكر
٤٩	٤	لأن	لأنها	٣٣٩	٣	موجوداً	موجود
٥٣	١٧	على	على أحد	٢٥١	١٧	الملكية	الكلية
٨٥	١٠	شيء	بشيء	٢٥٢	٣	٢	تحذف
٩٠	١٧	— ٣ —	— ٤ —	٢٥٣	الاخير	Stast	Staat
١٣٣	٩	سببلقيوس	سنبلقيوس	٢٥٦	١	يظهر	يظهر تأثره